Jaroslav Pelikan



TRADIȚIA CREȘTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

I

Nașterea tradiției universale (100-600)

POLIROM

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ
O istorie a dezvoltării doctrinei

I

Nașterea tradiției universale (100-600)

Jaroslav Pelikan (n. 1923), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Editor la Encyclopaedia Britannica. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 și 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. Profesor emerit la Universitatea Yale. Membru de onoare al Fundației Carnegie pentru Perfecționarea Învățămîntului. Președinte al Academiei Americane de Arte și Științe. A primit înalte distincții academice pentru activitatea în domeniul umanisticii: premiul Jefferson din partea guvernului american, în 1983; premiul de excelență din partea Academiei Americane de Religie, în 1989, și altele. De același autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible / The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

www.polirom.ro

Jaroslav Pelikan – *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine.*
1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)
Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
PELIKAN, JAROSLAV
Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan; trad. de Silvia Palade – Iași: Polirom, 2004
5 vol.; 24 cm
ISBN: 973-681-653-2
Vol. 1: *Nașterea tradiției universale: 100-600.* – 2004 – 400 p. – Bibliogr. – Index. – ISBN: 973-681-652-4
I. Palade, Silvia (trad.)
28

Printed in ROMANIA

Jaroslav Pelikan

TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

I

Naşterea tradiţiei universale (100-600)

Traducere de Silvia Palade

POLIROM
2004

Cor ad cor loquitur.
„Inima către inimă vorbeşte."

Blazonul Cardinalului Newman

Veni Creator Spiritus.
„Vino, Duhule Creator."

Epitaful lui Adolf von Harnack

Cuprins

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Referințele la Psalmi sînt date în funcție de această ediție, diferind de cele din ediția în limba engleză. Pentru citatele din *Pentateuh* care aveau în original mențiunea (LXX) s-a folosit ediția *Septuaginta. Geneza. Exodul. Leviticul. Numerii. Deuteronomul*, Polirom, 2004. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărțile biblice din care s-a tradus după ediția Septuagintei au fost denumite în funcție de această ediție (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Numele autorilor antici au fost redate respectîndu-se forma lor consacrată în limba română, fiind transliterate numele mai puțin cunoscute.

În această lucrare, termenul „catolic" are sensul de „universal", „Biserică universală", iar termenul „ortodox" are sensul de „credință dreaptă".

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Această istorie a tradiției creștine, care va cuprinde cinci volume și pe care sper că o voi termina în decursul următoarei decade*, se deschide cu *Nașterea tradiției universale*. În volumul de față am încercat să urmăresc dezvoltarea concepției și elaborarea învățăturii de credință a Bisericii creștine între anii 100 și 600. Al doilea volum din *Tradiția creștină* se va ocupa de istoria doctrinei creștine în formele ei grecești, siriace și rusești între anii 600 și 1700 (deși, strict vorbind, prezentarea Bisericilor „ne-calcedoniene" va începe înainte de anul 600) și va purta titlul *Spiritul creștinismului răsăritean*. În *Evoluția teologiei medievale* voi înfățișa istoria învățăturii creștine în Biserica apuseană din anul 600 pînă în 1300. Volumul al patrulea, dedicat tot Bisericii apusene, se va intitula *Reforma Bisericii și a dogmei, 1300-1700*. În ultimul volum, *Doctrina creștină și cultura modernă*, intenționez să fac o paralelă între cele două Biserici, răsăriteană și apuseană, ale căror destine s-au împletit încă o dată în istorie.

Tradiția creștină este, prin urmare, o lucrare în cinci volume cu o viziune unitară și o structură avînd la bază un singur fir conducător. În același timp, fiecare dintre cele cinci volume este conceput ca o unitate de sine stătătoare, independentă în prezentare față de celelalte. Dacă, de pildă, cineva interesat de arta medievală sau de politica din perioada Reformei dorește să cerceteze fundamentele doctrinare în domeniul respectiv, va putea folosi volumul potrivit din această serie ca o lucrare de sine stătătoare. Fiecare volum are propriul său titlu și, să sperăm, propriul lui mesaj. Cu toate acestea, lucrarea în ansamblul ei își asumă sarcina îndrăzneață și totuși necesară de a începe de la originile istoriei doctrinei creștine, continuînd pînă în secolul al XX-lea. În calitate de autor de articole și chiar monografii întregi dedicate unor teme tratate succint în această lucrare, sînt pe deplin conștient de pericolele iminente ale unui asemenea demers. Totuși, această conștiență este depășită de convingerea, pe care o împărtășesc cu Sir Steven Runciman, potrivit căreia „datoria supremă a istoricului este să scrie istorie, cu alte cuvinte, să încerce să rezume într-o succesiune rapidă

---

* Acest volum a apărut în anul 1971. Volumul al doilea a apărut în 1977, al treilea în 1978, al patrulea în 1983, iar ultimul în 1987 (n.r.).

marile evenimente şi mişcări care au marcat destinul omenirii. Scriitorul care se aventurează într-o asemenea tentativă nu trebuie să fie criticat pentru îndrăzneală, chiar dacă ar merita să fie blamat pentru lipsa calităţilor potrivite sau stîngăcia concluziilor" (*A History of the Crusades*, New York, 1964-1967, 1: xi).

Acest volum este rodul cercetării surselor primare în limbile de origine – greacă, siriacă şi latină. Pentru a le cita, am adoptat un sistem de adnotare pe marginea paginii care sper că le va fi de folos atît specialiştilor, cît şi profanilor, fără a-i obosi cu informaţii erudite pe cititorii care nu sînt încă sau nu mai sînt interesaţi de notele de subsol. Este de la sine înţeles că am consultat şi traducerile textelor respective şi mi-am permis libertatea de a le adopta şi adapta în funcţie de necesităţi. Volumul de faţă se bazează şi pe surse secundare, pe care le-am indicat într-o măsură mai mică în „Bibliografie", preferînd să le menţionez cu precădere pe cele din care am avut cel mai mult de învăţat şi pe cele absolut necesare cititorului care doreşte să aprofundeze un anume subiect.

Cu gîndul la cititor am încercat, chiar şi în situaţia în care termenii strict teologici erau inevitabili, să-i definesc în funcţie de prima lor apariţie; de altfel, indicele va fi foarte util pentru identificarea acestor definiţii, precum şi a numelor proprii care sînt citate sau menţionate în text. Folosind acest indice, chiar şi cineva care nu are cunoştinţe de istoria Bisericii sau de teologie poate să urmărească firul explicativ al lucrării. Eu am încercat astfel să satisfac exigenţele celor două categorii de cititori cărora le este adresată cartea în egală măsură: pe de o parte, cei preocupaţi de teologie şi de istoria Bisericii, pe care îi interesează istoria doctrinei creştine întrucît aceasta este creştină, iar pe de altă parte, cei preocupaţi de istoria intelectuală, pe care îi interesează istoria doctrinei creştine deoarece aceasta cuprinde idei marcante. Fiind, în acelaşi timp, istoric al ideilor şi istoric al Bisericii, sper că ambele categorii de cititori vor putea să parcurgă această carte şi să aibă multe foloase de pe urma ei.

Aş dori să le pot mulţumi tuturor celor care m-au ajutat în acest demers, dar trebuie să le mulţumesc în primul rînd următorilor: mentorului meu, Wilhelm Pauck, care, la rîndul lui, a fost discipolul lui Adolf von Harnack; studenţilor mei care au urmat cursurile de istoria doctrinei şi care, timp de aproape un sfert de secol, au fost martorii cristalizării şi evoluţiei acestui proiect; Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţe Umanistice, care prin bursa oferită mi-a permis să duc la bun sfîrşit această lucrare; editorilor volumelor mele anterioare, care mi-au îngăduit să citez din propriile mele texte; colegilor de la diferite universităţi, mai ales lui Daniel J. Boorstin, cu care am discutat despre concepţia lucrării în ansamblu; ascultătorilor şi cititorilor mei, unii dintre ei anonimi, ale căror aprecieri şi critici m-au obligat să îmbunătăţesc această lucrare; doamnei Margaret Schulze, fosta mea secretară şi asistentă editorială, care s-a ocupat de acest proiect pînă ce a văzut lumina tiparului.

Surse principale

Autori și scrieri

Alex. *Tom.*	Alexandru din Alexandria. *Tomuri*
Ambr.	Ambrozie al Milanului
Ep.	*Epistole*
Esc. Sat.	*Despre moartea fratelui său Satyrus (De excessu fratris sui Satyri)*
Fid.	*Despre credință (De fide)*
Luc.	*Explicarea evangheliei după Luca*
Ps.	*Explicarea Psalmilor*
Ps. 118	*Explicarea Psalmului 118*
Ambr.	Ambrosiaster
1Cor.	*Explicarea [epistolei] 1 Corinteni*
Rom.	*Explicarea [epistolei] către Romani*
Amfil.	Amfilohiu din Iconiu
Ammon.	Ammonius din Alexandria. *Explicarea evangheliei după Ioan*
Ep. Sin.	*Epistole sinodale*
Fr.	*Fragmente*
Omil.	*Omilii*
Or. Pent.	*Rugăciune la înjumătățirea Cincizecimii (Oratio in Mesopentecosten)*
Anast. *Hod.*	Anastasius din Sinai. *Călăuza* (*Hodegus*)
Ans. C. *D.h.*	Anselm de Canterbury. *De ce s-a făcut Dumnezeu om (Cur deus homo)*
Apol.	Apolinarie din Laodiceea
Fid. inc.	*Despre credință și întrupare (De fide et incarnatione)*
Fid. sec. pt.	*Mărturisire completă de credință (Fides secundum partem)*
Fr.	*Fragmente*
Ar.	Arie din Alexandria
Ep. Alex.	*Epistola către Alexandru*
Ep. Eus.	*Epistola către Eusebiu*
Arnob. *Gent.*	Arnobiu. *Împotriva păgînilor*
At.	Atanasie din Alexandria
Apol. Const.	*Apologia către Constantius*
Apol. II	*A doua apologie împotriva arienilor*
Ar.	*Cuvînt împotriva arienilor*
Dion.	*Apărarea lui Dionysius*
Ep. Afr.	*Epistola către episcopii din Africa*
Ep. Eg. Lib.	*Epistola către episcopii din Egipt și Libia*

Ep. Sărb.	*Epistole cu ocazia unor sărbători*
Ep. Serap.	*Epistole către Serapion*
Fug.	*Apologia fugii sale (Apologia de fuga sua)*
Gent.	*Împotriva păgînilor (Contra gentes)*
Hot.	*Despre hotărîrile Sinodului de la Niceea*
Întrup.	*Despre întruparea Logosului*
Sin.	*Despre Sinoadele de la Ariminum şi Seleucia*
Tom.	*Tomul către antiohieni*
V. Ant.	*Viaţa lui Antonie (Vita Antonii)*
Atenag.	Atenagora din Atena
Leg.	*Solie pentru creştini (Legatio pro Christianis)*
Înv.	*Despre învierea morţilor*
Aug.	Augustin din Hippo
Anim.	*Despre suflet şi originea lui (De anima et eius origine)*
Bot.	*Despre botez împotriva donatiştilor*
Civ.	*Cetatea lui Dumnezeu (De civitate dei)*
Conf.	*Confesiuni*
Corrept.	*Despre îndreptare şi har (De correptione et gratia)*
Doctr. creşt.	*Despre doctrina creştină*
Duab. anim.	*Despre dualitatea sufletului împotriva maniheilor (De duabus animabus contra Manicheos)*
Enchir.	*Enchiridion*
Ep.	*Epistole*
Ep. fund.	*Împotriva epistolei lui Maniheus,* numită *fundamentală*
Ep. Ioan	*Comentariu la Întîia Epistolă Sobornicească a Sfîntului Apostol Ioan*
Erez.	*Despre erezii*
Et. manih.	*Despre etica maniheilor*
Ev. Ioan	*Comentariu la Sfînta Evanghelie după Ioan*
Faust.	*Împotriva lui Faustus maniheul*
Fid. et symb.	*Despre credinţă şi crez (De fide et symbolo)*
Fort.	*Împotriva lui Fortunatus*
Gen. ad litt.	*Comentariu ad litteram despre Facerea (De Genesi ad litteram)*
Gest. Pelag.	*Despre faptele lui Pelagius (De gestis Pelagii)*
Grat.	*Despre har (De gratia)*
Grat. Christ.	*Despre harul lui Hristos (De gratia Christi)*
Iul.	*Împotriva lui Iulian*
Jul. op. imperf.	*Lucrare incompletă împotriva lui Iulian (Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum)*
Mag.	*Despre învăţător (De magistro)*
Nat. bon.	*Despre natura binelui împotriva maniheilor (De natura boni contra Manichaeos)*
Nat. et grat.	*Despre natură şi har (De natura et gratia)*
Nupt. et concup.	*Despre căsătorie şi concupiscenţă (De nuptiis et concupiscentia)*
Parm.	*Împotriva Epistolei lui Parmenianus*
Pecc. merit.	*Despre merite şi absolvirea de păcate (De peccatorum meritis et remissione)*
Pecc. orig.	*Despre păcatul originar (De peccato originali)*
Pelag.	*Împotriva a două epistole ale pelagienilor*
Perf. just.	*Despre desăvîrşirea omului în dreptate (De perfectione justitiae hominis)*
Persev.	*Despre darul perseverenţei*

Petil.	*Împotriva scrisorilor lui Petilian*
Praed. sanct.	*Despre predestinarea sfinților (De praedestinatione sanctorum)*
Ps.	*Comentariu la Psalmi*
Retract.	*Revizuiri*
Pred.	*Predici*
Soliloc.	*Solilocvii*
Spir. et litt.	*Despre spirit și cultură (De spiritu et littera)*
Trei.	*Despre Treime*
Vera relig.	*Despre adevărata religie (De vera religione)*
Bab. *Un.*	Babai din Kashkar. *Despre uniune*
Barn.	*Epistola lui Barnaba*
Bed. *H. e.*	Beda Venerabilul. *Istoria bisericească*
Boeț.	Boețiu
Consubst.	*Despre consubstanțialitatea divină a Tatălui cu Fiul și cu Sfîntul Duh*
Eut.	*Împotriva lui Eutiches și Nestorie*
Fid. cath.	*Despre credința catolică (De fide catholica)*
Herm. sec.	*Comentariu (al doilea) asupra lucrării lui Aristotel „Despre interpretare"*
Mîng.	*Mîngîierile filosofiei*
Trei.	*Despre Treime*
Bon. II *Ep. Caes. Arl.*	Bonifaciu II. *Epistolă către Caesarius din Arles*
Caes. Arl. *Har*	Caesarius din Arles. *Despre har (De gratia)*
Cassian	Cassian
Coll.	*Dezbateri (Collationes)*
Nest.	*Despre întruparea Domnului împotriva lui Nestorie*
Cassiod. *Scr. sf.*	Cassiodor. *Despre elaborarea scrierilor sfinte*
Căut. Clem.	*Căutările lui Clement*
C Araus. (529)	Conciliul de la Arausio (*Concilium Arausicanum*)
Can.	*Canoane*
Def. fid.	*Definirea credinței (Definitio fidei)*
C Chalc. *Act.*	Conciliul de la Calcedon. *Acte*
C CII (553)	Conciliul de la Constantinopol II
Anat.	*Anateme*
Can.	*Canoane*
Sent.	*Sentințe*
C Ef. (431)	Conciliul de la Efes
Act.	*Acte*
Anat.	*Anateme*
Ep. Cael.	*Epistola către papa Celestin*
Gest. Orient.	*Fapte ale orientalilor (Gesta Orientalium)*
C Trull. *Can.*	Conciliul de la Trullan. *Canoane*
Cic. *Pror.*	Cicero. *Despre prorocire*
I Clem.	*Prima epistolă a lui Clement*
II Clem.	*A doua epistolă a lui Clement*
Clem.	Clement din Alexandria
Frag. Teodot.	*Fragmente din Teodotus*
Paed.	*Pedagogul (Paedagogus)*
Prot.	*Predici către greci (Protrepticus)*
Q.d.s.	*Care bogat se va mîntui ? (Quis dives salvetur)*
Str.	*Stromata*
Cipr.	Ciprian al Cartaginei

Domin. orat.	*Despre rugăciunea domnească (De dominica oratione)*
Donat.	*Către Donatus*
Ep.	*Epistole*
Mărt.	*Mărturii*
Păc.	*Despre păcătoşi*
Unit. eccl.	*Despre unitatea Bisericii (De unitate ecclesiae)*
Chir.	Chiril al Alexandriei
Apol. Teod.	*Apologie împotriva lui Teodoret*
Chr. un.	*Hristos este unul (Quod unus sit Christus)*
I. Cor.	*Comentariu la I Corinteni*
Dial. Trei.	*Dialoguri despre Treime*
Ep.	*Epistole*
Ep. Nest.	*Epistole către Nestorie*
Inc. unig.	*Despre întruparea Unului-Născut (De incarnatione unigeniti)*
Ioan	*Comentariu la Sfînta Evanghelie după Ioan*
Is.	*Comentariu la Isaia*
Luca	*Comentariu la Sfînta Evanghelie după Luca*
Teod.	*Către Teodosius*
Chir. I. *Cateh.*	Chiril al Ierusalimului. *Cateheze*
Chir. S. *Sab.*	Chiril din Scitopolis. *Viaţa lui Sabas*
Comm. *Poveţ.*	Commodianus. *Poveţe*
Const. *Or. s. c.*	Constantin I. *Rugă către sfinţi (Oratio ad sanctorum coetum)*
Const. App.	*Constituţiile apostolice*
Dante. *Inf.*	Dante Alighieri. *Infernul*
Did.	*Didahia*
Didim.	Didim din Alexandria
Duh. Sf.	*Despre Duhul Sfînt*
Trei.	*Despre Treime*
Diogn.	*Epistola către Diognet*
Dion. Ar.	Pseudo-Dionisie Areopagitul
Ep.	*Epistole*
I.d.	*Ierarhia divină*
I.e.	*Ierarhia ecleziastică*
Mist.	*Despre teologia mistică*
N. d.	*Despre numele divine*
Dion. Hal. *Ant. rom.*	Dionisie din Halicarnas. *Antichităţi romane*
Efr.	Efrem Sirul
Carm. Nis.	*Poemele de la Nisibis (Carmina Nisibena)*
Pred.	*Predici*
Epif. *Haer.*	Epifanie din Salamina. *Împotriva a opt erezii*
Esch. *Eum.*	Eschil. *Eumenides*
Eus.	Eusebiu de Cezareea
Ep. cez.	*Epistola către cezareni*
H.e.	*Istoria bisericească*
P.e.	*Introducere la Evanghelii (Preparatio evangelica)*
Teol. eclez.	*Teologia ecleziastică*
V.C.	*Viaţa lui Constantin (De vita Constantini)*
Eust. Mon. *Ep.*	Eustasius Monahul. *Epistola despre cele două firi împotriva lui Severus*
Euter. *Neg.*	Euterius din Tyana. *Negaţii*
Ev. Phil.	*Evanghelia după Filip (Evangelicum Philipi)*
Ev. Thom.	*Evanghelia după Toma (Evangelicum Thomae)*

Ev. Ver.	*Evanghelia adevărului (Evangelicum Veritatis)*
Evagr. *H. e.*	Evagrie Scolasticul. *Istoria ecleziastică*
Fapt. Arch.	*Faptele lui Archelau*
Faust. Rei. *Grat.*	Faustus din Riez. *Despre har (De gratia)*
Fil. *Qu. om. pr. lib.*	Filon din Alexandria. *Orice om virtuos este liber (Quod omnis probus liber sit)*
Filox.	Filoxenus din Mabbug
Intr.	*Despre Întrupare*
Omil.	*Omilii*
Trei.	*Despre Treime*
Fot. *Cod.*	Fotius de Constantinopol. *Codices*
Fulg. *Ep.*	Fulgentius din Ruspe. *Epistole*
Gennad. *Vir. ill.*	Gennadius. *Vieţile oamenilor iluştri (De viris illustribus)*
Gr. M	Grigorie cel Mare (Gregorius Magnus)
Dial.	*Dialoguri*
Ep.	*Epistole*
Ev.	*Omilii despre Evanghelii (In evangelica homiliae)*
Iezech.	*Omilii despre Iezechiel*
Past.	*Regula pastorală*
Pred.	*Predici despre Iov*
Gr. Naz.	Grigorie de Nazianz
Carm.	*Poeme (Carmina)*
Ep.	*Epistole*
Pred.	*Predici*
Gr. Nyss.	Grigorie de Nyssa
Anim. et resurr.	*Despre suflet şi înviere (De anima et resurrectione)*
Apol.	*Împotriva lui Apolinarie*
Cateh.	*Lecţii de cateheză*
Ep.	*Epistole*
Eun.	*Împotriva lui Eunomius*
Maced.	*Împotriva macedonenilor*
Tres dii	*Nu există trei dumnezei (Quod non sint tres dii)*
V. Macr.	*Viaţa Macrinei (De vita Macrinae)*
V. Mos.	*Viaţa lui Moise (De vita Mosis)*
Gr. Presb. *V. Gr. Naz.*	Grigorie Presbiterul. *Viaţa lui Grigorie de Nazianz (De vita Gregorii Nazianzeni)*
Herm.	Herma
Asem.	*Asemănări*
Por.	*Porunci*
Viz.	*Viziuni*
Hip.	Hipolit al Romei
Anticr.	*Despre Anticrist*
Dan.	*Comentariu la Daniel*
Haer.	*Despre erezii*
Noet.	*Împotriva lui Noetus*
Trad. ap.	*Tradiţia apostolică*
Horm. *Ep.*	Hormisdas. *Epistole*
Hris. *Sac.*	Ioan Hrisostom. *Despre preoţie (De sacerdotio)*
Iac. Bar. *Ep.*	Iacob Baradaeus. *Epistole*
Ier.	Ieronim (Hieronymus)
Ep.	*Epistole*
Iovin.	*Împotriva lui Iovinian*

Omil. Orig. Ev. Luc.	*Omilii ale lui Origen despre Evanghelia după Luca*
Pelag.	*Împotriva pelagienilor*
Rufin.	*Împotriva lui Rufin*
Vigil.	*Împotriva lui Vigilantius*
Vir. ill.	*Vieţile oamenilor iluştri (De viris illustribus)*
Ilar.	Ilarie de Poitiers
Const.	*Către Constantius Augustus*
Ps.	*Comentariu la Psalmi*
Syn.	*Despre sinoade (De synodis)*
Trei.	*Despre Treime*
Ign.	Ignatius de Antiohia
Ef.	*Epistola către efeseni*
Fil.	*Epistola către filadelfieni*
Mag.	*Epistola către magnesieni*
Rom.	*Epistola către romani*
Smir.	*Epistola către smirneni*
Tral.	*Epistola către tralieni*
Ildef. *Vir. ill*	Ildefonsus din Toledo. *Vieţile oamenilor iluştri (De viris illustribus)*
Irin.	Irineu de Lyon
Dem.	*Mărturii ale propovăduirii apostolice (Demonstratio apostolicae praedicationis)*
Fr.	*Fragmente*
Haer.	*Împotriva ereziilor*
Ioan Ant. *Ep. Chir.*	Ioan din Antiohia. *Epistole către Chiril*
Ioan D.	Ioan Damaschinul
F.o.	*Despre credinţa ortodoxă*
Haer.	*Despre erezii*
Ios.	Flavius Iosephus
Ant.	*Antichităţi iudaice*
Ap.	*Împotriva lui Apion*
Iul.	Împăratul Iulian
Cez.	*Cezari*
Ep.	*Epistole*
Gal.	*Împotriva galileenilor*
Iust.	Iustin Martirul
I Apol.	*Prima apologie*
II Apol.	*A doua apologie*
Dial.	*Dialog cu Trifon*
Iustn.	Iustinian I
Ep. Teod. Mops.	*Epistola împotriva lui Teodor din Mopsuestia*
Mărt.	*Mărturisire a adevăratei credinţe*
Monofiz.	*Împotriva monofiziţilor*
Or.	*Împotriva lui Origen*
Sev.	*Constituţia sacră împotriva severienilor*
Iuv. *Sat.*	Iuvenal. *Satire*
Lact. *Leg.*	Lactanţiu. *Legile divine*
Leo M.	Leon cel Mare *(Leo Magnus)*
Ep.	*Epistole*
Pred.	*Predici*
Tom.	*Tomul*
Leont. B. *Nest. et Eut.*	Leontius din Bizanţ. *Împotriva nestorienilor şi eutihienilor*
Leont. I. *Nest.*	Leontius din Ierusalim. *Împotriva nestorienilor*

M. Polic.	*Martiriul lui Policarp*
Marc. *Fr.*	Marcellus din Ancira. *Fragmente*
Mar. Vict. *Ar.*	Marius Victorianus. *Împotriva lui Arie*
Mel. *Fr.*	Melito de Sardes. *Fragmente*
Metod.	Metodius de Olimp
Înv.	*Despre învierea morților*
Symp.	*Symposium*
Min. Fel. *Oct.*	Minucius Felix. *Octavianus*
Nest.	Nestorie de Constantinopol
Baz.	*Bazarul lui Heraclit*
Capit.	*Capitole (Capitula)*
Ep. Cael.	*Epistola către Celestin*
Ep. Chir.	*Epistola către Chiril*
Fr.	*Fragmente*
Ist.	*Istorie*
Null. det.	*Nimic mai rău (Nulla deterior)*
Om. Ev. 3:1	*Omilii despre Evrei 3:1*
Pred.	*Predici*
Pred. Theot.	*Predici despre Theotokos*
Nov. *Trei.*	Novațian. *Despre Treime*
Optat. *Donat.*	Optatus din Mileve. *Împotriva lui Parmenianus donatistul*
Or.	Origen din Alexandria
Cant.	*Comentariu la Cîntarea Cîntărilor (Commentarius in Cantica Canticorum)*
Cels.	*Împotriva lui Celsus*
Ex.	*Omilii despre Exod*
Ioan	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Ios.	*Omilii la Cartea lui Iosua*
Is.	*Omilii despre Isaia*
Lev.	*Omilii despre Levitic*
Luc.	*Omilii despre Evanghelia după Luca*
Mat.	*Comentariu la Evanghelia după Matei*
Orat.	*Despre rugăciune (De oratione)*
Princ.	*Despre principii*
Rom.	*Comentariu la Epistola către romani*
Ov. *Met.*	Ovidiu. *Metamorfoze*
Pat. Perp.	*Patimile sfintelor Perpetua și Felicitas*
Pav. Ant. *Ep. sin.*	Pavel din Antiohia. *Epistole sinodale*
Pav. *Soph.*	Pavel Tăcutul. *Sancta Sophia*
Pelag. *Rom.*	Pelagius. *Comentariu la Epistola către romani*
Petru Lomb. *Sent.*	Petru Lombardul. *Sentințe*
Pist. Soph.	*Pistis Sophia*
Pl.	Platon
Leg.	*Legi (Leges)*
Ti.	*Timaeus*
Plin. *Ep.*	Pliniu cel Tînăr. *Epistole*
Plin. *HN*	Pliniu cel Bătrîn. *Istoria naturală*
Procl. *Arm.*	Proclus din Constantinopol. *Tom către armeni*
Prosp.	Prosper din Aquitania
Auct.	*Declarația oficială a Scaunului apostolic cu privire la harul divin și liberul arbitru (Praeteritorum episcoporum sedis apostolicae auctoritates de gratia dei et libero voluntatis arbitrio)*

Coll.	*Împotriva lui Cassian oratorul (Contra collatorem)*
Ep. Aug.	*Epistola către Augustin*
Ep. Ruf.	*Epistola către Rufin*
Resp. Gall.	*Răspuns la obiecţiile galilor*
Resp. Gen.	*Răspuns la pasajele genovezilor*
Resp. Vinc.	*Răspuns la articolele vincenţiene*
Sent.	*Sentinţe din Augustin*
Vocat.	*Chemarea tuturor păgînilor (De vocatione omnium gentium)*
Ps. At.	Pseudo-Atanasie
Apol.	*Despre întrupare împotriva lui Apolinarie*
Ar. 4	*Predica a patra împotriva arienilor*
Exp. fid.	*Mărturisirea de credinţă (Expositio fidei)*
Ps. Fel. *Ep. Petr.*	Pseudo-Felix. *Epistola către Petru piuarul*
Ps. Leont. B. *Sect.*	Pseudo-Leonţiu din Bizanţ. *Despre secte*
Ps. Met. *Flor.*	Pseudo-Metodiu. *Predică de Florii*
Ps. Tert. *Haer.*	Pseudo-Tertulian. *Împotriva tuturor ereziilor*
Ps. Vas. *Eun. 4*	Pseudo-Vasile. *Cartea a patra împotriva lui Eunomius*
Radb. *Corp.*	Radbertus. *Despre trupul şi sîngele Domnului (De corpore et sanguine Domini)*
Ratr. *Corp.*	Ratramnus. *Despre trupul şi sîngele Domnului (De corpore et sanguine Domini)*
Rid. Is.	*Ridicarea la cer a lui Isaia*
Rufin *Symb.*	Rufin. *Comentariu despre Crezul Apostolilor (Commentarius in symbolum apostolorum)*
Sacr. Gelas.	*Scrierile sfinte ale papei Gelasius*
Scot. Er. *Praed.*	John Scotus Erigena. *Despre predestinare*
Serv. Lup. *Ep.*	Servatus Lupus. *Epistole*
Sev. Ant.	Severus din Antiohia
Ep.	*Epistole*
Ep. Thds.	*Epistola către Theodosius din Alexandria*
Socr. *H. e.*	Socrate Scolasticul. *Istoria bisericească*
Soz. *H. e.*	Sozomen. *Istoria bisericească*
Suet. *Tib.*	Suetonius. *Tiberius*
Sulp. Sev. *Mart.*	Sulpicius Severus. *Viaţa lui Martin*
Symb. Ant.	*Crezul de la Antiohia (Symbolum Antiochenum)*
Symb. Ath.	*Crezul atanasian (Symbolum Athanasianum)*
Symb. Chal.	*Crezul de la Calcedon (Symbolum Chalcedonense)*
Symb. Nic. (325)	*Crezul de la Niceea (Symbolum Nicaenum)*
Symb. Nic. -CP	*Crezul niceo-constantinopolitan (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum)*
Sin. Sel. (585)	*Sinodul de la Seleucia-Ctesifon*
Sin. Cart. (418)	*Sinodul de la Cartagina*
Taţ. *Disc.*	Taţian. *Discurs adresat grecilor*
Tert.	Tertulian
Anim.	*Despre suflet (De anima)*
Apol.	*Apologie*
Botez.	*Despre botez*
Carn.	*Despre trupul lui Hristos (De carne Christi)*
Castit.	*Îndemn la castitate*
Coron.	*Despre coroană (De corona)*
Cult. fem.	*Despre veşmintele femeilor (De cultu feminarum)*

Fug.	*Fuga de persecuţii (De fuga in persecutione)*
Gent.	*Către păgîni*
Hermog.	*Împotriva lui Hermogenes*
Idol.	*Despre idolatrie*
Înv.	*Despre Înviere*
Jejun.	*Despre post (De jejunio)*
Joc.	*Despre jocuri şi distracţii*
Jud.	*Împotriva evreilor (Adversus Judaeos)*
Marc.	*Împotriva lui Marcion*
Monog.	*Despre monogamie*
Orat.	*Despre rugăciune (De oratione)*
Paenit.	*Despre căinţă*
Praescrip.	*Împotriva ereticilor*
Prax.	*Împotriva lui Praxeas*
Pudic.	*Despre modestie (De puducitia)*
Scap.	*Către Scapula*
Scorp.	*Scorpiace*
Test. anim.	*Mărturie despre suflet (De testimonio animae)*
Virg. vel.	*Despre purtarea vălului de către femeile nemăritate (De virginibus velandis)*
Teod. Mops.	Teodor de Mopsuestia
Col.	*Comentariu la Coloseni*
Efes.	*Comentariu la Efeseni*
Fac.	*Comentariu la Geneza*
Filip.	*Comentariu la Filipeni*
Fr.	*Fragmente*
Fr. într.	*Fragmente despre întrupare*
Gal.	*Comentariu la Galateni*
Ioan	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Omil. cateh.	*Omilii catehetice*
Pecc. orig.	*Păcatul originar (De peccato originali)*
Ps.	*Comentariu la Psalmi*
1Tim.	*Comentariu la I Timotei*
Teod. Al.	Teodosie al Alexandriei
Disc.	*Discursuri*
Ep.	*Epistole*
Teodt.	Teodoret al Cyrului
Eran.	*Dialoguri (Eranistes)*
H.e.	*Istoria ecleziastică*
Teof. *Autol.*	Teofil din Antiohia. *Către Autolicus*
Tim. CP *Haer.*	Timotei din Constantinopol. *Despre primirea ereticilor*
Toma Aq. *S. T.*	Toma din Aquino. *Summa Theologiae*
Vas.	Vasile din Cezareea
Ep.	*Epistole*
Eun.	*Împotriva lui Eunomius*
Duh. Sf.	*Despre Duhul Sfînt*
Om.	*Omilii*
Ven. Fort. *Carm.*	Venatius Fortunatus. *Poeme (Carmina)*
Virg.	Virgiliu
Vinc. Ler. *Comm.*	Vincenţiu de Lerin. *Commonitorium*
Eclog.	*Ecloge*
En.	*Eneida*

Ediţii şi colecţii

ACO	*Acta conciliorum oecumenicorum*, Strasbourg, 1914-.
ACW	*Ancient Christian Writers*. Westminster, Maryland, 1946-.
Bedjan	Bedjan, P., ed. *Le livre d'Héraclite de Damas*. Paris, 1910.
Beek	Beek, C.I.M.I. van, ed. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Bonn, 1938.
Bihlmeyer	Bihlmeyer, K., ed. *Die apostolischen Väter*. Tübingen, 1924.
Brink	Brink, J.N.Bakhuizen van den, ed. Ratramnus. *De corpore et sanguine Domini*. Amsterdam, 1954.
Brooks	Brooks, E.W., ed. Severus of Antioch. *Sixth Book of Letters*. London, 1902-1904.
CCSL	*Corpus Christianorum. Series latina*. Turnhout, Belgia, 1953-.
Chabot	Chabot, J.B., ed. *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*. Paris, 1902.
Cross	Cross. F.L., ed. *Athanasius de Incarnatione*. London, 1939.
CSCO	*Corpus scriptorum christianorum orientalium*. Paris, 1903-.
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Viena, 1866-.
Funk	Funk, F.X., ed. *Didascalia et constitutiones apostolorum*. Paderborn, 1905.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Berlin, 1897-.
Goodspeed	Goodspeed, E.J., ed. *Die ältesten Apologeten*. Göttingen, 1915.
Grant	Grant, R.M., and Freedman, D.N., eds. *The Secret Sayings of Jesus*. Garden City, N.Y., 1960.
Grobel	Grobel, K., ed. *The Gospel of Truth : A Valentinian Meditation on the Gospel*. New York, 1960.
Harvey	Harvey, W.W., ed. *Sancti Irenaei ... Adversus Haereses*. Cambridge, 1857.
Hennecke	Hennecke, E., ed. *Neutestamentliche Apokryphen*, ediţia a doua, Tübingen, 1924.
Hussey	Hussey, R., ed. *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica*. Oxford, 1853.
Jaeger	Jaeger, W., ed. *Gregorii Nysseni Opera*. Berlin and Leiden, 1921-.
LCL	*Loeb Classical Library*. Cambridge, Mass, 1912-.
Lietzmann	Lietzmann, H., ed. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904.
Loofs	Loofs, F., ed. Nestoriana: *Die Fragmente des Nestorius*. Halle, 1905.
Mansi	Mansi, J.D., ed. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florenţa, 1759-1798.
MGH	*Monumenta Germaniae historica : Epistolae*. Berlin, 1891-.
Morin	Morin, G., ed. *Sancti Caesarii arelatensis Opera omnia nunc primum in unum collecta*. Maredsous, Belgia, 1937-1942.
Moxon	Moxon, R.S., ed. Vincent of Lérins. *Commonitorium*. Cambridge, 1915.
Mynors	Mynors, R.A.B., ed. Cassiodorus. *Institutiones*. Oxford, 1937.
Nairn	Nairn, J.A., ed. *De Sacerdotio of St. John Chrysostom*. Cambridge, 1906.
Opitz	Opitz, H.G., *et al.*, ed. *Athanasius Werke*. Berlin, 1934-.
PG	*Patrologia graeca*. Paris, 1857-1866.

Pitra	Pitra, J.B., ed. *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*. Paris, 1876-1891.
PL	*Patrologia latina*. Paris, 1878-1890.
Reischl-Rupp	Reischl, W.K., and Rupp, J., ed. Cyril of Jerusalem. *Opera*. Munich, 1848-1860.
SC	*Sources chrétiennes*. Paris, 1940-.
Schaff	Schaff, P., ed. *Creeds of Christendom*, ediţia a şasea New York, 1919.
Schmitt	Schmitt, F.S., ed. *Sancti Anselmi opera omnia*. Seckau, Rome, Edinburgh, 1938-1961.
Souter	Souter, A., ed. Palagius. *Expositions of the Thirteen Epistles of St. Paul*. Cambridge, 1922-1931.
ST	*Studi e testi*. Rome, 1900-.
Swete	Swete, H.B., ed. Theodore of Mopsuetia. *Commentary on the Epistles of St. Paul*. Cambridge, 1880-1882.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig, 1882-.
Weyer	Weyer, H., ed. Novatian. *De Trinitate*. Düsseldorf, 1962.
Wilson	Wilson, R.M., ed. *The Gospel of Philip*. New York, 1963.

Cîteva definiţii

Ceea ce Biserica lui Iisus Hristos crede, propovăduieşte şi mărturiseşte pornind de la cuvîntul lui Dumnezeu : aceasta este doctrina creştină. Doctrina nu este singura şi nici măcar principala activitate a Bisericii. Biserica îi aduce slavă lui Dumnezeu şi îi slujeşte pe oameni, lucrează pentru transformarea acestei lumi şi aşteaptă împlinirea nădejdii sale în viaţa de apoi. „Şi acum rămîn acestea trei : credinţa, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea" – dragostea, nu credinţa, şi, cu siguranţă, nu doctrina. Biserica este întotdeauna mai mult decît o şcoală ; nici măcar epoca Iluminismului nu a reuşit să o limiteze sau să o reducă la funcţia de propovăduire. Dar Biserica nu poate fi mai puţin decît o şcoală. Credinţa, nădejdea şi dragostea se manifestă toate prin propovăduire şi mărturisire. Liturghia se deosebeşte de ritual printr-un conţinut exprimat în Crez ; ca statut, este mai mult decît o organizaţie, datorită modului în care se defineşte pe sine şi îşi conturează structura cu ajutorul dogmei ; predica se distinge de orice alt tip de discurs prin faptul că proclamă cuvîntul lui Dumnezeu ; exegeza biblică evită perspectiva istorică întrucît scopul ei este să descopere ceea ce ne învaţă scrierile sfinte şi nu doar ceea ce i-au învăţat pe predecesori. Biserica creştină nu ar fi Biserica pe care o cunoaştem noi astăzi fără doctrina creştină.

1Cor. 13,13

Aceasta este, la drept vorbind, mai mult o descriere decît o definire a doctrinei creştine. Şi dat fiind că istoria de faţă are drept obiect dezvoltarea doctrinei creştine, poate că definirea doctrinei, care a evoluat ea însăşi, ar trebui amînată şi formulată *a posteriori* spre sfîrşitul lucrării. Căci termenul„doctrină" nu a însemnat întotdeauna acelaşi lucru, nici măcar din punct de vedere formal. De fapt, termenul este folosit în limbajul ecleziastic (şi va fi folosit şi în această carte) într-un sens diferit de cel pe care îl are în Biblie (şi în cărţi care se ocupă de teologia

Prov. 1, 8
Fapte 2, 42

biblică). Cînd se vorbeşte despre „învăţătură" în Vechiul Testament sau despre „doctrină" în Noul Testament se face referire atît la credinţă, cît şi la conduită, atît la teologie, cît şi la etică. Separarea acestora este fatală, dar distincţia dintre ele inevitabilă, aşa cum în Noul Testament „credinţa" şi „faptele" sînt distincte fără însă a fi separate.

Rom. 3, 27-28; Iacov 2, 18

Într-adevăr, cu riscul de a simplifica prea mult lucrurile, se poate spune că acest sens atribuit doctrinei creştine îşi are originea în astfel de distincţii care se fac în Noul Testament. Cînd se spune că pînă „şi demonii cred", presupunînd că este vorba de dreapta credinţă, se face referire la „doctrina" lor în sensul bisericesc al cuvîntului. Dar atunci cînd se vorbeşte în Noul Testament de „învăţăturile demonilor" se pare că se face referire în primul rînd la denaturări ale normelor de conduită creştină. Într-o veche rugăciune creştină Dumnezeu este numit cel „în a cărui cunoaştere se află viaţa noastră eternă şi în a cărui slujire se află libertatea deplină", făcîndu-se astfel distincţia dintre cunoaşterea lui Dumnezeu şi slujirea lui Dumnezeu. Doctrina creştină poate fi definită ca fiind conţinutul acestei cunoaşteri mîntuitoare derivate din cuvîntul lui Dumnezeu.

Iacov 2, 19

1Tim. 4, 1

Sacr. Gelas. 3.56 (PL 74: 1217-1218)

Încă din primele veacuri, gînditorii creştini au început să facă distincţia între acea învăţătură care îşi propunea să „răspîndească vestea cea bună despre Hristos şi taina legată de persoana lui", pe de o parte, şi învăţătura care îşi propunea să „îndrepte năravurile rele", pe de alta. Cel puţin în parte, distincţia a fost sugerată de însuşi Noul Testament. Teodor din Mopsuestia nota faptul că atît în Epistola către Romani, cît şi în cea către Efeseni, apostolul Pavel a ţinut mai întîi „predici dogmatice", definite ca „predici care vorbesc despre venirea lui Hristos şi despre binecuvîntarea care s-a revărsat asupra noastră prin venirea lui", şi apoi a continuat cu „îndemnuri morale". Marea poruncă pe care le-o dă Hristos apostolilor (Matei 28, 19) a fost şi ea privită ca o separare a doctrinei creştine în două părţi, „partea etică şi precizarea dogmelor", prima fiind cuprinsă în poruncile lui Iisus, iar a doua în „tradiţia botezului". Aceasta însemna că „evlavia creştină este plămădită din aceste două lucruri, doctrina religioasă şi trăirea în virtute", nici una nefiind bineprimită de Dumnezeu fără cealaltă. Ambele forme de cateheză erau folosite în amvon şi în cărţile despre doctrina creştină. În lucrarea de căpătîi despre doctrină a creştinismului grec, *Credinţa ortodoxă*, Ioan Damaschinul nu vorbeşte numai despre Sfînta Treime şi hristologie, ci şi despre lucruri precum

At. *Ep. sârb.* II.3 (*PG* 26: 1405)

Teod. Mops. *Efes.* (Swete I: 114)

Gr. Nyss. *Ep.* 24.2 (Jaeger 8-II: 75)

Chir. I. *Cateh.* 4.2. (Reischl Rupp I: 90)

Ioan D *F.o.* 2.15-17 (*PG* 94:932-933)

Petr. Lomb. *Sent.* 3.36-40 (*PL* 192:1087-1090)

teamă, mînie şi imaginaţie. Pandantul latin al acestei scrieri, *Sentinţele* lui Petru Lombardul, includeau în cartea a III-a, tratarea virtuţilor create de graţie. Cele două ramuri ale teologiei nu au fost complet separate pînă la cristalizarea concepţiei teologului protestant din secolul al XVII-lea, Georg Calixtus, însă distincţia dintre doctrină şi viaţă s-a manifestat cu mult timp înainte de realizarea acestei diviziuni a muncii.

Definiţia noastră de început are însă nevoie de lămuriri suplimentare. Doctrina creştină ţine de competenţa Bisericii. Istoria doctrinei nu trebuie confundată cu istoria teologiei sau cu istoria gîndirii creştine. Căci în cazul acesta, există pericolul ca istoricul să exagereze importanţa gîndirii idiosincratice a teologilor în dauna credinţei comune a Bisericii. Convingerile personale ale teologilor aparţin fără îndoială istoriei doctrinei, dar nu la modul absolut. Căci una dintre cele mai importante deosebiri dintre un teolog şi un filozof este aceea că primul se priveşte pe sine, potrivit bine cunoscutei afirmaţii a lui Origen, ca pe un „om al Bisericii", un purtător de cuvînt al comunităţii creştine. Chiar şi în speculaţiile sale teologice şi în polemica împotriva a ceea ce poate fi propovăduit public de Biserica din vremea sa, un teolog de anvergura lui Origen era perfect conştient de responsabilitatea sa în faţa tezaurului revelaţiei creştine şi a autorităţii neîntrerupte a Bisericii. Părerile lui personale trebuie privite în contextul evoluţiei a ceea ce Biserica a crezut, a propovăduit şi a mărturisit pornind de la cuvîntul lui Dumnezeu. Este de obicei dificil, iar uneori chiar imposibil, să tragem o linie de demarcaţie între învăţăturile Bisericii şi teoriile Sfinţilor Părinţi; ceea ce ei au gîndit a reflectat adesea o etapă anterioară a acestei evoluţii sau a anticipat o etapă ulterioară. Şi totuşi, noi ne vom concentra atenţia tocmai asupra acestei dezvoltări a doctrinei Bisericii.

Or. *Lev.* 1.1 (*GCS* 29:281); Or. *Ios.* 9.8 (*GCS* 30:353); Or. *Is.* 7.3 (*GCS* 33:283)

Doctrina este ceea ce se crede, se propovăduieşte şi se mărturiseşte. Încă din secolul al XVIII-lea, cînd s-a manifestat ca domeniu de cercetare distinct, istoria doctrinei a pus accentul pe mărturisirea de credinţă, cu alte cuvinte pe dogmele considerate formulări normative ale credinţei creştine, adoptate de diferite autorităţi şi autorizate ca învăţătură oficială a Bisericii. Istoria dogmei a pretins că e interesată de evoluţia doctrinară anterioară sau ulterioară elaborării acestor formulări normative doar în sensul strict al relaţiei dintre dogmă şi această dezvoltare. Totuşi, în practică, istoriile dogmei au avut tendinţa să-şi depăşească

propriile limite, al căror caracter arbitrar devine evident la capătul impus studiului: atunci cînd se ia în considerare ultimul sau cel mai recent document confesional sau elaborat de un conciliu al unei anumite ramuri a Bisericii. Dat fiind că protestantismul şi-a încheiat dezvoltarea confesională abia la mijlocul secolului al XVII-lea, nu avea cum să existe o istorie a dogmei protestante, ci numai o istorie a teologiei protestante. Şi totuşi, istoria doctrinei protestante era mai mult decît o prezentare a sistemelor sale teologice.

Făcînd legătura între ceea ce se afirmă şi ceea ce se crede şi se propovăduieşte, această istorie încearcă să surprindă modul cum s-au dezvoltat doctrinele. Fără a impune limite stricte, vom identifica ceea ce „se crede" cu acea parte a doctrinei creştine prezentă în formele de evlavie, spiritualitate şi cult; ceea ce „se propovăduieşte" cu sensul cuvîntului lui Dumnezeu extras de exegeţi din mărturiile Bibliei şi împărtăşit oamenilor din Biserică prin proclamaţii, cateheză şi teologie eclezială; iar ceea ce „se afirmă" cu mărturia Bisericii sub forma polemicii şi apologeticii, a crezului şi a dogmei atît împotriva falselor învăţături din interior, cît şi împotriva atacurilor venite din exterior. Crezurile şi legile împotriva ereziei vor ocupa un spaţiu generos în documentaţia noastră, aşa cum se întîmplă şi în istoriile dogmei; căci ceea ce mărturiseşte Biserica reprezintă ceea ce Biserica a crezut şi a propovăduit, cel puţin în parte. În istoria dogmei, ceea ce crede şi propovăduieşte Biserica în afara formulărilor normative de credinţă este important, avînd valoare de comentariu asupra crezului şi dogmei. În istoria de faţă a dezvoltării doctrinei, crezul şi dogma reflectă ceea ce crede, mărturiseşte şi propovăduieşte Biserica. Într-o oarecare măsură, vom parcurge drumul în sens invers, plecînd de la ceea ce s-a mărturisit către ceea ce s-a propovăduit şi ceea ce s-a crezut; căci, aşa cum îi scria odinioară contele Yorck lui Wilhelm Dilthey, deosebirea dintre istorie şi arhivistică este aceea că istoria trebuie să fie „regresivă", mergînd dinspre prezent către trecut.

Relaţia dintre credinţă, propovăduire şi mărturisire implică şi o anumită schimbare treptată, dar constantă, atît a subiectului, cît şi a sursei, pe măsură ce urmărim istoria dezvoltării doctrinei de-a lungul istoriei Bisericii. Aceasta nu înseamnă că o doctrină, o dată elaborată, încetează să se dezvolte şi rămîne neschimbată; nici măcar dogma Treimii nu a rămas imuabilă de la adoptarea şi

clarificarea sa. Înseamnă, în schimb, că evoluînd de la ceea ce s-a crezut spre ceea ce s-a propovăduit şi chiar spre ceea ce s-a mărturisit, o doctrină a devenit treptat parte a tezaurului autorizat al învăţăturii de credinţă. Pentru a-i urmări dezvoltarea ulterioară va trebui să-i amintim în mod repetat, însă nu exclusiv, pe teologii care au făcut speculaţii pe marginea doctrinei atît în filozofia, cît şi în mistagogia lor, au studiat-o şi au criticat-o, au folosit-o pentru interpretarea Scripturilor din care a izvorît, au extins-o şi au revizuit-o. De aceea, în volumele viitoare ale acestei lucrări, istoria doctrinei se va întrepătrunde, fără însă a se contopi, cu istoria teologiei. O dovadă clară a acestei transformări de-a lungul secolelor s-a manifestat în evoluţia vocaţiei teologului. Între anii 100 şi 600 cei mai mulţi dintre teologi erau episcopi; între 600 şi 1500 în Apus, erau călugări; din 1500 sînt profesori universitari. Grigorie I, care a murit în 604, a fost mai întîi călugăr şi apoi episcop; Martin Luther, care a murit în 1546, a fost mai întîi călugăr şi apoi a devenit profesor universitar. Fiecare dintre aceste stiluri de viaţă şi-a pus amprenta asupra portretului profesional al teologului, dar şi asupra perpetuei oscilaţii a evoluţiei doctrinei între credinţă, propovăduire şi mărturisire.

Scrierile teologilor vor constitui, desigur, sursa principală de inspiraţie a acestei istorii a doctrinei, aşa cum sînt şi în cazul istoriei teologiei. Dacă teologii sînt într-adevăr purtătorii de cuvînt ai Bisericii, se aşteaptă ca operele lor să ofere cea mai mare parte a informaţiei despre dezvoltarea doctrinei. Dar nu trebuie să ne limităm la tratatele lor de teologie sistematică pentru a obţine informaţiile necesare. Chiar şi în aceste tratate ei s-au manifestat nu numai ca luptători împotriva ereziei, ca artizani ai dogmelor sau apărători ai credinţei, ci şi în calitate de interpreţi ai Scripturii. De pildă, *Predicile împotriva arienilor* ale lui Atanasie cuprind explicaţii pe marginea unor pasaje biblice care au stîrnit controverse între susţinătorii arianismului şi cei ai hotărîrilor de la Niceea; Toma din Aquino era recunoscut ca „maestru al scrierilor sfinte"; iar Martin Luther, aşa cum nota cu precizie Heinrich Bornkamm, era cu adevărat un specialist al exegezei Vechiului Testament. Întrucît doctrina creştină, după cum specifică definiţia, are la temelie cuvîntul lui Dumnezeu, vom face referire la lucrările exegetice ale teologilor creştini precum şi la scrierile lor dogmatice şi polemice. Vom examina, de asemenea, şi implicaţiile

At. *Ar.*1-3 (*PG* 26: 12-468) 167

Bornkamm (1948) 6

doctrinare care reies din anumite texte esenţiale ale Scripturii. Istoria interpretării biblice şi dezvoltarea hermeneuticii merită o analiză separată şi nu constituie obiectul principal al acestei lucrări.

Considerînd doctrina creştină din perspectiva a ceea ce Biserica crede, propovăduieşte şi mărturiseşte în temeiul cuvîntului lui Dumnezeu, această istorie nu va lua în discuţie nici conţinutul doctrinar propriu-zis al Vechiului şi Noului Testament. Acesta constituie un domeniu de cercetare de sine stătător, iar pentru a ne atinge scopul înţelegem prin teologia Noului Testament nu ceea ce au propovăduit Iisus şi apostolii, ci viziunea Bisericii asupra a ceea ce au propovăduit ei, care poate fi privită mai curînd ca un proces continuu decît ca un produs finit. Există, de asemenea, motive obiective pentru faptul că am început cu secolul al II-lea, aşa cum sugerează povestea, probabil apocrifă, a istoricului german al dogmei care în fiecare an aduna tot mai mult material pînă cînd în ultimul an de prelegeri despre *Dogmengeschichte* a încheiat semestrul cu hristologia Epistolei către Evrei. Faptul că punem accentul pe importanţa exegezei biblice în dezvoltarea doctrinei face inutilă sau inoportună prefaţarea acestei istorii cu un rezumat al învăţăturii Noului Testament – şi nu pentru că am vrea să trecem peste problema „kerygmei şi dogmei", ci întrucît această problemă trebuie să fie lămurită în evoluţia tradiţiei creştine. Friedrich Schleiermacher a identificat dublul caracter al Noului Testament, acesta fiind „pe de o parte, primul membru într-o serie perpetuă de prezentări ale credinţei creştine" şi, pe de altă parte, „norma pentru toate prezentările care au urmat". Pentru scopul nostru – şi pentru conturarea personalităţilor şi a mişcărilor de care ne vom ocupa – cea de-a doua funcţie este hotărîtoare.

Wolf (1958) 807

Schleiermacher (1960) 2:288

Forma pe care a luat-o doctrina creştină, astfel definită, în istorie se numeşte tradiţie. Asemenea termenului „doctrină", cuvîntul „tradiţie" se referă atît la procesul de comunicare, cît şi la conţinutul acesteia. Astfel, tradiţia înseamnă transmiterea învăţăturii creştine de-a lungul istoriei Bisericii, dar şi ceea ce s-a transmis efectiv. Vom avea ocazia, pe parcursul acestui volum, să analizăm conceptul de tradiţie aşa cum a fost el formulat în opoziţie cu erezia din primele veacuri creştine şi ne vom referi în mod frecvent în volumele viitoare la aspectele formale ale tradiţiei, mai ales atunci cînd aceasta a devenit un subiect de controversă doctrinară sau un factor important

în dezvoltarea doctrinară. Însă ne vom ocupa mai puţin de formă ca aspect material al tradiţiei, adică de schimbările şi constantele diferitelor doctrine creştine care au modelat istoria şi au fost modelate de aceasta. Întrucît ne ocupăm de tradiţie, vom fi interesaţi nu numai de schimbare, ci şi de continuitate, nu numai de divergenţe, ci şi de opinii comune. Originea ereziei – de pildă, istoria precreştină sau necreştină a gnosticismului sau chiar dezbaterea, aparent fără sfîrşit, legată de adevăratul precursor al arianismului, Pavel din Samosata sau Lucian din Antiohia – nu va ocupa un loc central în studiul nostru. Din acelaşi motiv, diferitele grupări teologice, unele dintre ele descrise de contemporani, iar altele inventate de istoricii din secolul al XIX-lea, vor fi menţionate cel mai frecvent doar în trecere şi nu vor determina structura cărţii. Pe de altă parte, unor probleme precum semnificaţia mîntuirii li se va acorda mai mult spaţiu aici decît în majoritatea istoriilor dogmei.

Într-un anume sens, noţiunea însăşi de tradiţie pare incompatibilă cu ideea de istorie văzută ca mişcare şi transformare, întrucît tradiţia este considerată ca fiind veche, aureolată de vreme şi neschimbată, avînd în vedere că s-a stabilit în vremuri imemoriale. Nu are o istorie, căci istoria implică apariţia, într-un anumit moment, a ceva ce nu existase mai înainte. Potrivit *Istoriei bisericeşti* a lui Eusebiu, doctrina creştină ortodoxă nu are o istorie propriu-zisă, ea fiind veşnic adevărată şi propovăduită încă de la începuturi; doar erezia are o istorie, manifestîndu-se în anumite epoci şi prin inovaţiile unor anumiţi învăţaţi. Polemica romano-catolică a pus adesea în contrast variaţiile protestantismului cu doctrina stabilă şi constantă a romano-catolicismului. Se pare că teologii au fost dispuşi să dateze istoria doctrinelor şi sistemelor doctrinare pe care le considerau greşite, însă tradiţia canonică trebuia să fie apărată de relativismul faptului de a avea o istorie sau de pericolul de a deveni un produs al istoriei. În epigrama lui Page Smith se precizează că de-abia atunci cînd „tradiţia şi-a pierdut autoritatea", „a fost pusă la treabă" istoria.

Eus. *H.e.* 1.1.1. (*GCS* 9:6)

Eus. *H.e.* 7.30.4; 31.1 (*GCS* 9:706; 716)

P. Smith (1964) 55

Totuşi, la o privire mai atentă, problema tradiţiei şi istoriei este cu mult mai complexă. Chiar şi cel mai înverşunat tradiţionalist trebuie să fie preocupat de întrebări precum autenticitatea lucrărilor atribuite unui teolog sau a hotărîrilor atribuite unui conciliu; el trebuie să descopere originea şi modul cum s-au perpetuat citatele care apar în

documentele bisericeşti; trebuie să studieze contextul social al textelor, să înţeleagă sensul profund al cuvintelor. Toate aceste îndatoriri sînt specifice istoricului, unele dintre ele avînd implicaţii mult mai subtile decît necesitatea de a examina pur şi simplu date sau de a verifica texte. Istoria teologiei istorice ca disciplină de studiu demonstrează faptul că acceptarea tradiţiei ortodoxe nu a fost neapărat incompatibilă cu istoria critică, deşi această acceptare a condus adesea la o interpretare anacronică a istoriei doctrinei. O astfel de interpretare vedea o continuitate între fazele de început ale dezvoltării şi definiţiile dogmatice ulterioare, presupunîndu-se faptul că ceea ce a ajuns în final să fie mărturisit trebuie să fi fost crezut, dacă nu propovăduit; că trebuie să fi fost, cum spunea cardinalul Newman, „afirmat cu tărie peste tot încă de la început". Este, de asemenea, evident că o dată cu naşterea metodei critice moderne de cercetare istorică a apărut şi o nouă modalitate de a interpreta tradiţia şi de a transforma datarea unei anumite concepţii doctrinare într-un element esenţial în înţelegerea acestei concepţii.

apud O. Chadwick (1957) 235

Dezvoltarea doctrinei creştine reprezintă un capitol însemnat atît în studiul teologiei creştine – probabil cel mai important în gîndirea creştină contemporană –, cît şi în istoria intelectuală, impunîndu-se a fi analizat cu metodele şi criteriile ambelor domenii. Dacă este privit numai ca o ramură a teologiei, aşa cum s-a întîmplat de obicei, rolul lui în istoria ideilor, atît ca o continuare a orientării precreştine, cît şi ca un veşnic subiect de preocupare intelectuală, poate fi subordonat intereselor unei autorităţi confesionale şi dogmatice sau unui sistem individual speculativ al teologiei creştine. Dacă este considerat doar în contextul istoriei ideilor, plasarea lui în cadrul cultului, evlaviei şi exegezei comunităţii creştine va fi sacrificată de dragul unei abordări istorice similare celei folosite de istoria sistemelor filozofice; aşa cum nota Étienne Gilson, „tendinţa generală printre istoricii gîndirii medievale pare să fi fost aceea de a-şi imagina că Evul Mediu a fost populat mai curînd de filozofi decît de teologi". Dar aceasta înseamnă neglijarea acelor elemente din istoria doctrinei care au fost cele mai creatoare şi mai reacţionare în acelaşi timp, şi anume cele care au izvorît din credinţa şi viaţa Bisericii.

Gilson (1957) 156

Tradiţia fără istorie a uniformizat toate etapele dezvoltării într-un adevăr definit într-o manieră statică; istoria fără tradiţie a produs un istoricism care a relativizat dezvoltarea doctrinei creştine, făcînd astfel să pară complet

arbitrară distincţia dintre evoluţia autentică şi devierile periculoase. În lucrarea de faţă încercăm să evităm capcanele ambelor metode. Istoria doctrinei creştine reprezintă modul cel mai eficient cu putinţă de a expune teoriile artificiale ale continuităţii care au fost ridicate adesea la rang de lege de către Biserici, deschizînd, în acelaşi timp, un drum înspre continuitatea autentică a credinţei, şi propovăduirii şi mărturisirii creştine. Tradiţia este credinţa vie a celor morţi ; tradiţionalismul este credinţa moartă a celor vii.

Faptul că în această istorie punem accentul pe continuitate ne obligă să urmărim cu atenţie procesul prin care doctrina a evoluat sau nu de la credinţă la propovăduire şi mărturisire şi invers, iar, pe parcursul prezentării dezvoltării ei, să comparăm o etapă cu alta. În felul acesta, atît varietatea învăţăturilor creştine de-a lungul istoriei, cît şi posibila lor unitate în cadrul tradiţiei devin parte integrantă din subiectul cărţii şi din abordarea ei teologică. Subtextul teologic al acestei istorii, un subtext care se bazează pe o abordare deosebită a istoriei, îl reprezintă varietatea concepţiilor teologice şi unitatea Evangheliei – unitate şi varietate, unitate în varietate. El se bazează pe acceptarea inovaţiei autentice şi a schimbării în istoria creştină şi pe afirmarea adevăratei dezvoltări şi evoluţii. *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam.*

1 *Praeparatio evangelica*

Pentru a înțelege dezvoltarea doctrinei în Biserica primelor veacuri este nevoie să ne concentrăm atenția asupra condiției și evoluției credinței și cultului Bisericii, asupra exegezei biblice și apărării tradiției împotriva ereziei; cea mai mare parte a acestei cărți se bazează pe studiul materialelor folosite de regulă pentru astfel de scopuri. Și totuși, ar fi o greșeală să ne limităm la asemenea lucrări și să ignorăm relația dintre teologia Bisericii și gîndirea iudaică din care aceasta a izvorît sau gîndirea păgînă pe care a încercat să o convertească, dat fiind că atunci cînd Biserica a mărturisit ceea ce credea și propovăduia a făcut-o drept răspuns la atacurile venite dinăuntrul și din afara mișcării creștine. Legătura Părinților Bisericii cu iudaismul și cu gîndirea păgînă a afectat într-o mare măsură ceea ce au avut ei de spus cu privire la diferitele aspecte doctrinare dinainte de ei. Dezvoltarea doctrinei persoanei lui Iisus Hristos în relație cu Tatăl trebuie să fie studiată cu precădere pe baza scrierilor împotriva ereziei, împotriva iudaismului și a păgînismului. În cazul majorității așa-numiților apologeți, s-au păstrat numai scrierile de acest tip, deși știm că unii dintre ei au scris și alte cărți dedicate fraților lor întru creștinism. Trebuie prin urmare să încercăm să aflăm ceea ce credeau și propovăduiau ei plecînd de la ceea ce mărturiseau.

Riscurile pe care le implică un asemenea demers sînt clare. Dacă predica Sfîntului Pavel în mijlocul Areopagului ar fi singura mărturie a învățăturii sale, ar fi imposibil să extrapolăm teologia epistolelor sale din această pericopă. Puținătatea mărturiilor a constrîns multe istorii ale dezvoltării doctrinei din primele trei secole să recurgă la astfel de extrapolări și implicit să subestimeze sau chiar să denatureze doctrina susținută de Biserica acelei vremi. Prin urmare, descoperirea unui aparent neînsemnat tratat precum *Omilia pascală* a lui Meliton din Sardes ne obligă să acordăm o mai mare atenție relației dintre apologetică

Fapte 17,22-31

şi misiune. Avem, de asemenea, motive să credem că în timp ce tratatele împotriva ereziei şi cele care apărau credinţa împotriva gîndirii iudaice şi păgîne erau scrise pentru a circula printre credincioşi şi probabil printre adversari, mare parte din dreapta învăţătură destinată oamenilor simpli se transmitea pe cale orală. Chiar dacă din sursele scrise, aşa cum s-au păstrat ele pînă astăzi, nu rezultă acest lucru în mod explicit, mulţi dintre Părinţii Bisericii s-au ocupat, în acelaşi timp, atît de aspectele apologetice ale teologiei, cît şi de cele explicative şi polemice. Opera apologetică a acestor Părinţi este o mărturie importantă – în cazul unei figuri proeminente precum Iustin Martirul fiind singura care ne-a mai rămas – în legătură cu ceea ce au gîndit ei despre credinţa şi doctrina Bisericii.

Mai mult, relaţia doctrinei creştine cu gîndirea iudaică şi cu cea păgînă este un subiect care merită a fi cercetat pentru el însuşi. Invocîndu-se presupusa elenizare a mesajului iniţial, a fost pusă în discuţie însăşi legitimitatea dezvoltării dogmei creştine ; diferenţa dintre gîndirea greacă şi cea iudaică a fost folosită pentru a se explica specificitatea doctrinei creştine. Acestea sînt numai versiuni moderne ale unei vechi polemici. Comunitatea Bisericii primelor veacuri şi teologii ei au fost obligaţi să le explice atît prietenilor, cît şi duşmanilor legătura dintre Evanghelie şi anticipările ei în sînul neamului din care a răsărit precum şi în sînul neamurilor în care era răspîndită.

Adevăratul Israel

Potrivit tradiţiei, numai unul dintre autorii Noului Testament, şi anume Luca, nu a fost evreu. Din cîte ştim, nici unul dintre Părinţii Bisericii nu a fost evreu, cu excepţia lui Herma şi Hegesip care s-ar putea să fi fost ; Iustin Martirul s-a născut în Samaria, nefiind însă evreu. Tranziţia ilustrată de acest contrast a avut o consecinţă deosebit de însemnată pentru întreaga dezvoltare a doctrinei creştine.

Primii creştini au fost evrei şi în noua lor credinţă au găsit o continuitate cu cea veche. Şi-au amintit că însuşi Domnul a spus că nu a venit să strice Legea şi proorocii, ci să le împlinească ; şi era inutil ca ereticii să nege acest lucru. Din primele capitole ale Faptelor Sfinţilor Apostoli avem o imagine puţin cam idealizată a comunităţii creştine care continua să urmeze Scripturile, cultul şi respectarea

Irin. *Haer.* 4.34.2 (Harvey 2: 270)
Mat. 5, 17

Tert. *Marc.* 4.7.4. ; 4.9.15; 4.12.14 (*CCSL* 1:554; 561; 571)
Tert. *Marc.* 5.14.14 (*CCSL* I: 708) *Act. Archel.* 40 (*PG* 10 : 1942-1943)

vieţii religioase iudaice. Membrii Bisericii din Ierusalim, pe care Irineu o numea „Biserica din care au răsărit toate Bisericile, capitala (μητρόπολις) cetăţenilor noului legămînt", îl urmau pe Iacov, care, ca „frate al Domnului", era un fel de „calif", refuzînd să accepte o ruptură radicală între viaţa lor anterioară şi noul statut. Recunoşteau fără îndoială că se întîmplase ceva nou – nu cu desăvîrşire nou, dar ceva de curînd restaurat şi împlinit. Chiar şi după căderea Ierusalimului în anul 70 d.H., aceşti „nazarineni" au menţinut continuitatea cu iudaismul; ei „doresc să respecte poruncile date de Moise... şi totuşi aleg să trăiască alături de creştini şi de credincioşi". Dar, mai ales înainte de anul 70, tensiunile din gîndirea iudaică au fost reflectate şi în teologia creştină de la începuturi. Gruparea condusă de Iacov manifesta analogii semnificative cu iudaismul palestinian, în vreme ce gruparea misionară care a ajuns să fie identificată în cele din urmă cu Pavel, precum şi apologetica creştină din secolul al II-lea reflectau anumite afinităţi cu gîndirea iudaică a diasporei elenistice.

Irin. *Haer.* 3.12.5. (Harvey 2:58)
Stauffer (1952) 193-214

Iust. *Dial.* 47.2 (Goodspeed 145)

Însă mult mai important decît aceste paralele este conflictul dintre evreii elenişti şi iudeo-creştinii elenişti în legătură cu problema continuităţii între iudaism şi creştinism. După anul 70, acest conflict a marcat peste tot relaţiile dintre gîndirea iudaică şi cea creştină. Limitele şi scopul continuităţii au generat o controversă între Petru şi Pavel, iar această controversă a continuat să frămînte Biserica. S-au încercat diverse soluţii practice care să rezolve problemele imediate legate de cult şi de regimul alimentar, însă ele nu au reuşit să ofere un răspuns pertinent la întrebarea teologică: Ce este nou în noul legămînt? Orice altă semnificaţie ar avea, deosebirile dintre răspunsul dat la această întrebare în Faptele Sfinţilor Apostoli 15 (cu diferenţele sale textuale esenţiale) şi cel pe care îl dă Pavel în Epistola către Galateni sugerează aceeaşi dificultate cu care se confrunta Biserica. Conducătorii ambelor părţi erau creştini de origine iudaică; în ciuda răspunsurilor diferite, ei îşi puneau problema continuităţii între iudaism şi creştinism cu o profundă notă personală.

Fapte 6-7

Aug. *Ep.* 82.4-22 (*CSEL* 34-11: 355-375)
Vezi *infra*, pp. 100, 129-130

Fapte 15, 6-21
Gal. 2, 11-14

Rom. 9,1-5

Cum cei care se converteau proveneau mai mult din rîndurile păgînilor decît din rîndurile evreilor, această implicare personală a mai scăzut din intensitate, căpătînd relevanţă reversul chestiunii. Pentru creştinii evrei, problema continuităţii era legată de relaţia lor cu „mama"; pentru creştinii păgîni era legată de relaţia lor cu „soacra".

Ceea ce îi ofensa pe păgîni în privinţa creştinismului era în mare măsură ceea ce moştenise acesta de la iudaism. Celsus şi alţi critici păgîni îi ridiculizau pe cei care susţineau că Dumnezeu s-a arătat tocmai „într-un colţ neînsemnat din Iudeea"; iar împăratul Iulian critica aspru concepţia iudaică şi creştină despre Dumnezeu, considerîndu-o „în mod esenţial concepţia despre divinitate a unor oameni primitivi şi necivilizaţi", deşi îi mustra pe „galileeni" pentru renunţarea la iudaism. Nu numai criticii păgîni ai creştinismului, ci şi păgînii recent convertiţi la creştinism voiau să ştie cît anume din tradiţia iudaică erau obligaţi să păstreze. Atitudinea lui Marcion este un exemplu eretic grăitor pentru o stare de spirit dominată de resentimente care e posibil să fi fost foarte răspîndită şi printre credincioşii ortodocşi; căci *Epistola lui Barnaba,* deşi nu merge atît de departe precum Marcion cu respingerea Vechiului Testament, pretinde totuşi că tablele originare ale legămîntului cu Dumnezeu au fost sfărîmate în Sinai şi poporul lui Israel nu a avut niciodată un legămînt autentic cu Dumnezeu. Judecînd după afirmaţia lui Tertulian, care se opune lui Marcion, potrivit căreia „astăzi" erau mai mulţi cei care acceptau autoritatea Vechiului Testament decît cei care o respingeau, se pune întrebarea dacă numărul celor care au respins-o nu fusese foarte mare într-o anumită perioadă.

apud. Or. *Cels.* 6.78 (*GCS* 3:149); Or. *Cels.* 5.50 (*GCS* 3:55)

Cochrane (1944) 266
Iul. *Gal.* 43A (*LCL* 3:320)

Vezi *infra*, pp. 98-99

Barn. 14.3-4 (Bihlmeyer 27-28)

Tert. *Marc.* 5.20.2 (*CCSL* 1:724)

Această confruntare pe tema autorităţii Vechiului Testament şi în legătură cu natura continuităţii dintre iudaism şi creştinism a reprezentat prima formă de manifestare a căutării unei tradiţii care a revenit, sub alte forme, de-a lungul istoriei creştine. Adoptarea de către creştini a lui Avraam ca „părinte al tuturor celor ce cred" şi identificarea creştină a Bisericii, cetatea lui Dumnezeu, cu moştenirea lui Abel sînt ilustrări ale acestei căutări. Cînd Biserica şi-a închegat căutarea unei tradiţii într-o doctrină a îndreptării şi desăvîrşirii, atunci s-a considerat îndreptăţită să revendice toţi sfinţii şi credincioşii pînă la Avraam şi chiar pînă Adam. Doctrina îndreptării şi desăvîrşirii a contribuit şi la stabilirea unui cadru general pentru abordarea problemei tradiţiei în secolele următoare. Atanasie îşi permitea acum să susţină că are tradiţia de partea lui în ciuda limbajului cu nuanţe eretice ale multor Părinţi; Augustin putea să încerce să-i disculpe de acuzaţiile de pelagianism pe Părinţii greci; adversarii ortodocşi ai lui Gottschalk din secolul al IX-lea puteau să încerce să-l dezvinovăţească acum pe Augustin; polemicile dintre

Rom. 4,11
Aug. *Civ.* 15.1 (*CCSL* 48:453-454)

Eus. *H.e.* 1.4.6. (*GCS* 9:40); Aug. *Pel.* 3.4.11 (*CSEL* 60:497-498)

At. *Dion.* 14 (Opitz 2-I: 56)

Vezi *infra*, p. 291

Vezi *infra*, p. 338

Răsăritul grec și Apusul latin au la bază mărturia tradiției; iar reformatorii protestanți și-au putut afirma loialitatea față de tradiția universală în ciuda despărțirii lor de Roma. Toate aceste dispute s-au plasat în cadrul general conturat o dată cu asumarea tradiției iudaice de către creștini în primele două secole.

O dovadă importantă a acestei asumări treptate o constituie un gen de literatură creștină închinată comparației între creștinism și iudaism. În cadrul acestui gen „nu există vreun alt dialog... care să atingă un grad mai înalt de curtenie și obiectivitate" în Biserica de la începuturi precum este *Dialogul cu Trifon* al lui Iustin Martirul; iar tratatul lui Iustin este doar unul dintre multele de acest fel. Aproape fiecare autor creștin important din primele cinci veacuri ori a scris un tratat împotriva iudaismului, ori a făcut din această chestiune o temă dominantă într-un tratat dedicat altui subiect. Este în general recunoscut faptul că lucrarea lui Iustin Martirul apare sub forma unei discuții, fiind însă scrisă cu mulți ani după ce a avut loc dialogul și reflectînd astfel o înțelegere *a posteriori* a autorului asupra dezbaterii. Dar este clar în egală măsură că multe dintre tratatele ulterioare *adversus Judaeos* nici nu au ilustrat și nici nu au avut în vedere astfel de discuții. Dialogul cu iudaismul a devenit mai curînd o preocupare exclusiv literară, în care problema unicității creștinismului în comparație cu iudaismul oferea un pretext pentru o prezentare literară a doctrinei creștine destinată unui public creștin neevreu. Cînd, de pildă, Pierre Abélard a scris *Dialog între un filozof, un evreu și un creștin*, este posibil să fi atins unele dintre subiectele încă de actualitate în disputele dintre evrei și creștini, căci acestea erau probabil mult mai frecvente, chiar și în secolul al XII-lea, decît sugerează de obicei manualele. Însă scopul principal al lui Abélard era unul de natură dialectică; el scria pentru a-i face pe creștini să gîndească, și nu pentru a-i determina pe filozofi sau pe evrei să accepte creștinismul.

A.L. Williams (1935) 42

PL 178: 1611-1682

Compararea diferitelor tratate împotriva evreilor din primele trei secole a dezvăluit repetarea unor anumite pasaje biblice și împletirea acestora cu referințe istorice și forme de argumentație. Astfel, la începutul secolului al XX-lea, descoperirea unui text considerat pierdut, *Mărturie a propovăduirii apostolice* aparținînd lui Irineu în versiune armeană, a oferit dovezi suplimentare pentru susținerea teoriei potrivit căreia a existat o compilație de „texte scripturale grupate în funcție de criteriul argumentației și care aveau ca scop să-i convingă pe evrei chiar prin

intermediul Vechiului Testament, că Legea Veche era abolită, că abolirea a fost proorocită în Vechiul Testament şi că menirea acesteia fusese să pregătească şi să prefigureze Legea cea Nouă a lui Hristos". Este foarte posibil ca acest loc comun în literatura creştină, menit să demonstreze faptul că Biserica devenise acum noul şi adevăratul Israel, să fi apărut chiar înaintea Evangheliilor. De la titlul tradiţional al unor asemenea tratate, precum cel al lui Ciprian, *Către Quirinus : trei cărţi de mărturii împotriva evreilor*, aceste locuri comune au căpătat denumirea de „mărturii". Literatura ce reflectă dialogul cu iudaismul oferă date importante despre evoluţia autocunoaşterii teologiei creştine, precum şi despre înţelegerea diferenţelor dintre creştinism şi iudaism.

J. Smith (1952) 31

Cipr. *Mart.* (CSEL 3: 35-184)

Un element semnificativ în cadrul acestei literaturi a dialogului a fost, inevitabil, problema continuităţii valabilităţii legii mozaice. În Vechiul Testament se afirma că legea durează atîta timp cît există legămîntul cu Israel; însă creştinii, „tratînd acest legămînt cu un dispreţ pripit, nesocotesc responsabilităţile pe care le implică". Gîndirea iudaică a interpretat această atitudine ca pe o repudiere atît a legii, cît şi a legămîntului. Iustin răspundea provocării lui Trifon printr-o stratificare a legii Vechiului Testament. Creştinii au reţinut din legea lui Moise ceea ce era „prin firea lucrurilor bun, evlavios şi drept" – de obicei ceea ce corespundea unei concepţii reducţioniste despre legea naturală. Chiar şi printre evrei, susţineau creştinii, legea firii a fost mai presus decît legea lui Moise, ca de pildă atunci cînd o femeie a născut într-o zi de sabat. Aceasta presupunea faptul că „Providenţa care a dat cu mult timp în urmă legea [lui Moise], dar acum a dat Evanghelia lui Iisus Hristos nu a dorit ca rînduielile evreilor să continue". Creştinii nu aveau obligaţia să respecte ceea ce fusese destinat vechiului Israel ca popor. O astfel de stratificare a elementelor morale, civile şi rituale în legea mozaică s-a dovedit foarte greu de menţinut în mod constant, în ciuda străduinţelor Părinţilor Bisericii. Irineu, de pildă, susţinea superioritatea doctrinei şi vieţii creştine asupra întregii legi, inclusiv a Decalogului, deşi afirma pe de altă parte că „poruncile Decalogului" au fost mai curînd „extinse şi amplificate" decît „anulate" prin întruparea lui Hristos.

Cipr. *Mart.* 2.1. (CSEL 3 :63)

Iust. *Dial.* 10.4. (Goodspeed 102)

Iust. *Dial.* 45.3 (Goodspeed 142)

Amf. *Or. Pent.* (*PG* 39 : 121)

Or. *Cels.* 7.26 (*GCS* 3 : 177)

Irin. *Dem.* 96 (*ACW* 16 : 106)

Irin. *Haer.* 4.16.4 (Harvey 2 : 191-192)

O altă modalitate de raportare faţă de legea Vechiului Testament, mult mai eficientă decît stratificarea, a constituit-o exegeza alegorică şi tipologică. Şi în acest caz *Epistola*

lui Barnaba a mers mai departe decît celelalte. La întrebarea „Nu a dat oare Dumnezeu poruncă să nu se mănînce" animale necurate, se răspunde: „Da, a dat, însă Moise vorbea în sens spiritual". Același lucru era valabil și pentru circumcizia lui Avraam. Mai puțin radical în spiritualizarea poruncilor Vechiului Testament, Tertulian era de părere că o „nouă lege" și o „nouă circumcizie" le-au înlocuit pe cele vechi care nu avuseseră altă menire decît să prevestească ceea ce urma să vină. Inspirîndu-se direct din surse iudeo-elenistice, Origen a interpretat legea mozaică în contextul unei alegorii despre ieșirea din Egipt: „Origen va include alegoria lui Filon [despre viața lui Moise și exod] în tradiția creștină, făcînd-o astfel parte integrantă a tipologiei tradiționale". O trăsătură specială a tipologiei exodului a ilustrat-o anticiparea botezului prin minunea de la Marea Roșie; botezul a fost însă pus în opoziție cu circumcizia din Vechiul Testament. Este desigur o exagerare afirmația potrivit căreia „prin transformarea Evangheliei într-o Nouă Lege, Părinții Apostolici s-au întors la situația imposibilă" a omului fără Hristos, căci termenul „noua lege" și termenii înrudiți precum „sub legea lui Hristos (Χριστόνομος)" nu erau lipsiți de sensul evanghelic pe care cuvîntul „lege" îl are uneori în Noul Testament. În același timp, este evident faptul că, întrucît moralismul și legalismul se manifestau în teologia creștină, au scăzut mult în intensitate atacurile apologeților creștini împotriva a ceea ce era considerată drept o concepție „fariseică" a legii.

Barn. 10.2 (Bihlmeyer 21-22)
Barn. 9.7. (Bihlmeyer 21)
Tert. *Jud.* 3.8 (*CCSL* 2: 1346)
Daniélou (1960) 219
Iust. *Dial.* 29.1 (Goodspeed 123)
Torrance (1959)
Ign. *Rom.* inscr. (Bihlmeyer 97)
Rom. 3,27

Deși legea și profeții erau elemente inseparabile în limbajul teologiei iudaice, teologia creștină și-a identificat cauza cu cea a profeților, în dauna legii. Ignatie susținea că profeții respectaseră rînduiala Duminicii mai curînd decît pe cea a Sabatului evreiesc. Apologeții creștini erau mult mai fervenți în căutarea dovezilor care să ilustreze faptul că Iisus este împlinirea făgăduințelor profetice decît în găsirea indiciilor care să demonstreze că Hristos este „sfîrșitul Legii". Începuturile acestui proces sînt deja evidente în Noul Testament, desigur cu precădere în cărți precum Evanghelia după Matei și Epistola către Evrei, dar și în Evanghelia după Luca, singurul dintre autorii Noului Testament care este în mod tradițional considerat de origine greacă; în această Evanghelie se spune că Hristos Cel înviat „începînd de la Moise și de la toți proorocii, le-a tîlcuit lor, din toate Scripturile [Vechiului Testament] cele despre El". E posibil ca afirmația din Noul Testament

Ign. *Mag.* 9.1. (Bihlmeyer 91)
Rom. 10,4
Luca 24,27

„pentru ca să se împlinească Scriptura" să se refere mai curînd la un rezultat decît la un scop, însă traducerea „pentru ca să se împlinească [prin poruncă dumnezeiască]" sugerează faptul că distincţia dintre scop şi rezultat nu poate fi făcută cu adevărat. Irineu rezumă învăţătura Noului Testament şi a tradiţiei creştine primare astfel: „Că toate aceste lucruri se vor petrece a fost profeţit de Duhul lui Dumnezeu prin prooroci, ca cei care i-au slujit lui Dumnezeu în adevăr să creadă cu tărie în ele".

Funk (1961) 198

Irin. *Dem.* 42 (*ACW* 16:75)

Cele două scopuri ale mărturiilor erau: să arate că iudaismul, cu legile sale, şi-a trăit traiul; şi să demonstreze că „Cel care fusese profeţit a venit, aşa cum stă scris în Scripturile" Vechiului Testament. Pentru aceasta, mărturiile au adunat acele pasaje care se aplicau cel mai bine lui Iisus ca Mesia. Revolta neamurilor împotriva lui Yahve, descrisă în Psalmul 2, a fost împlinită prin suferinţa lui Hristos: „Păgînii erau Pilat şi romanii; neamurile erau triburile lui Israel; regii erau reprezentaţi de Irod, iar căpeteniile de către arhierei". Psalmii care vorbeau despre încoronare se puteau aplica învierii lui Hristos, prin care a fost înălţat la rangul de Domn; în Noul Testament, Psalmul 109 se dovedise a fi un text preferat în acest sens. Celălalt text preferat era descrierea Slugii în suferinţă din Isaia 53. Rabinii care polemizau cu Origen susţineau că „se referă la întregul popor [al lui Israel] ca şi cînd ar fi o singură persoană", însă textul a fost interpretat în mod unanim şi cu atîta transparenţă în cheie creştină încît pînă şi Trifon a fost constrîns să admită că Mesia trebuia să sufere, dar nu şi că trebuia să fie răstignit. „Venirea Domnului" în profeţiile iudaice ulterioare şi în scrierile de tip apocaliptic se referea, de asemenea, la Iisus ca fiind Hristosul; însă acum era necesară distincţia clară între cele două veniri, prima deja împlinită în zilele vieţii trupeşti, iar a doua ce urma să se împlinească în viitor. Dincolo de deosebirea dintre smerenie şi slavă nu era întotdeauna limpede pe ce se baza această separare, pe care nici iudaismul, nici adepţii antiiudaici ai lui Marcion nu o acceptau. Siguranţa cu care era prezentată această interpretare indică faptul că doctrina creştină considera firească semnificaţia hristologică a pasajelor în cauză.

Cipr. *Mărt.* (*CSEL* 3: 36)

Tert. *Marc.* 4.42.2 (*CCSL* 1:659)

Fapte 2, 34-35; Iust. *Dial.* 32.6 (Goodspeed 127)

Fapte 8,30-35

Or. *Cels.* 1.55 (*GCS* 2:106)

Iust. *Dial.* 89.3 (Goodspeed 203-204)

Iust. *Dial.* 49.2 (Goodspeed 147); Tert. *Apol.* 21.15 (*CCSL* 1:125); Or. *Cels.* 1.56 (*GCS* 2:107); Clem. *Recogn.* 1.49.2-5 (*GCS* 51: 36); Lact. *Inst.* 4.12.14-15 (*CSEL* 19:313)

Tert. *Marc.* 3.7.1-4 (*CCSL* 1:516-517)

Tradiţia creştină asimilase, aşadar, Scripturile ebraice, astfel încît nu e de mirare că Iustin îi spunea lui Trifon că pasajele despre Hristos „sînt cuprinse în Scripturile voastre, sau mai bine spus, nu ale voastre, ci ale noastre". De fapt, anumite pasaje erau cuprinse numai în ale „noastre", cu

Iust. *Dial.* 29.2 (Goodspeed 123)

alte cuvinte, în Vechiul Testament creştin. Teologii creştini erau atît de siguri de modul lor de abordare a Sripturilor, încît îi acuzau pe evrei nu numai de faptul că le înţelegeau şi le interpretau greşit, dar şi de faptul că falsificau textele Scripturii. Atunci cînd conştientizau diferenţele dintre textul ebraic al Vechiului Testament şi Septuaginta, insistau asupra lor pentru a-şi susţine acuzaţiile la adresa evreilor care „au înlăturat multe pasaje din traducerile celor şaptezeci de înţelepţi". O importanţă deosebită a avut-o traducerea din Septuaginta a cuvîntului „fecioară" (παρθένος), care apare în Isaia 7,14, şi care a fost adoptată de Noul Testament şi canonizată de primii autori creştini. În tradiţia iudaică este posibil să fi existat două versiuni ale versetului 18 din Psalmul 21: „Străpuns-au mîinile mele şi picioarele mele" şi „ca un leu sînt mîinile mele şi picioarele mele". Propovăduitorii creştini, avînd drept sursă Septuaginta, au citit „străpuns-au" şi au interpretat acest verset, împreună cu întregul psalm, ca o referire la răstignire, în timp ce adversarii lor evrei „susţineau că acest psalm nu se referă la Mesia".

Iust. *Dial.* 71.2 (Goodspeed 181)
Iust. *Dial.* 66-67 (Goodspeed 173-74)
Mat. 1,23
Barn. 5.13 (Bihlmeyer 16); Irin. *Dem.* 79 (ACW 16:97); Cipr. *Mart.* 2.20 (CSEL 3:87)
Iust. *Dial.* 97.4 (Goodspeed 212)

Pe lîngă aceste interpretări diverse şi traduceri autorizate a fost creat un *corpus* de adnotări la textul Septuagintei pe care Daniélou le-a numit „Targumuri şi Midraşe creştine" şi care parafrazau şi îmbogăţeau pasaje din Vechiul Testament cu scopul de a confirma doctrina creştină. Iustin Martirul i-a acuzat pe evrei de mutilarea pasajului „Domnul împărăţeşte de pe lemn[ul crucii]", pentru a omite referinţa evidentă la răstignirea lui Hristos. Potrivit tradiţiei exegetice creştine, au existat şi alte cazuri de omiteri şi mutilări în cadrul tradiţiei de interpretare iudaice. Atunci cînd istoricul creştin Eusebiu îi atribuia istoricului evreu Iosephus un paragraf referitor la mesianitatea şi divinitatea lui Iisus sau atunci cînd presupunea că, în lucrarea *Despre viaţa contemplativă,* Filon îi descria pe primii creştini, şi nu o comunitate de asceţi evrei, el se încadra probabil în acelaşi proces de asimilare a moştenirii iudaice. Uşurinţa tot mai mare cu care se puteau face atît asimilările, cît şi acuzaţiile era direct proporţională cu victoria absolută a creştinismului asupra gîndirii iudaice.

Daniélou (1964) 88-107
Ps. 96,10; Ven *Fort. Carm.* 2.7. (PL 88:96) Iust. *Dial.* 73.1 (Goodspeed 182); Iust. *1 Apol.* 41.4 (Goodspeed 55)
Eus. *H.e.* 1.11.7-8 (*GCS* 9:78-80); Ier. *Iovin.* 1.39 (PL 23:265)
Eus. *H.e.* 2.7-8 (*GCS* 9:144)

Şi totuşi, această biruinţă s-a înfăptuit în mare parte prin neimplicare. Căci nu forţa superioară a exegezei, învăţăturii sau logicii creştine pare să fi fost la originea acestei victorii, ci evoluţia istoriei iudaice. S-a apreciat că, prin dezvoltarea ei, mişcarea creştină i-a răpit iudaismului dinamismul lui anterior, şi în special zelul prozelitic

ce marcase gîndirea mozaică în diaspora elenistică şi chiar în Palestina, unde se spune că evreii „înconjoară marea şi uscatul ca să facă un ucenic". Existau mai multe traduceri ale Bibliei ebraice în limba greacă realizate de către evrei (şi una sau mai multe de către creştini). La sfîrşitul celui de-al II-lea şi începutul celui de-al III-lea secol al erei creştine, cînd latina începea să înlocuiască treptat greaca în partea apuseană a Imperiului Roman, situaţia iudaismului se schimbase şi ea. Se pare că necesitatea Septuagintei a fost impusă de neputinţa tinerilor evrei din diaspora de a citi în ebraică şi din dorinţa de a apăra cauza iudaismului în lumea de limbă greacă. Însă nici unul dintre aceşti factori nu a condus la traducerea Vechiului Testament în latină de către evrei ; versiunile latineşti ale Scripturii ebraice au fost opera traducătorilor creştini anonimi şi, în cele din urmă, a lui Ieronim. După cucerirea Ierusalimului în anul 70 şi profanarea lui în anii care au urmat, atacurile evreilor împotriva creştinismului au devenit mai defensive, în timp ce doctrina creştină devenea capabilă să-şi urmeze drumul, fără a-i implica pe rabini într-un dialog continuu.

Mat. 23,15

Origen s-a numărat printre puţinii Părinţi ai Bisericii care au luat parte la un astfel de dialog. El se pare că a fost şi primul Părinte al Bisericii care a studiat ebraica, „în opoziţie cu spiritul vremii sale şi al neamului din care venea", după cum spune Ieronim. Potrivit lui Eusebiu, „a studiat-o în profunzime", însă avem motive să ne îndoim de veridicitatea acestei relatări. Ieronim, pe de altă parte, era pe bună dreptate recunoscut ca fiind „trilingv", fiind un bun cunoscător al limbilor latină, greacă şi ebraică, iar Augustin îl admira în mod evident, sau poate chiar îl invidia, pentru faptul că „putea interpreta Sfintele Scripturi în ambele limbi". Celelalte mărturii cu privire la cunoaşterea limbii ebraice şi de către alţi Părinţi ai Bisericii – spre exemplu, Didim cel Orb sau Teodor din Mopsuestia – sînt mai puţin convingătoare. Însă nu vom greşi dacă vom afirma ca generalitate faptul că, exceptîndu-i pe cei care s-au convertit de la iudaism, de abia începînd cu umaniştii şi reformatorii din secolul al XVI-lea cunoaşterea limbii ebraice devine obligatorie pentru exegeţii creştini ai Vechiului Testament. Cea mai mare parte a doctrinei creştine s-a dezvoltat în sînul unei Biserici care nu avea cunoştinţă de textul original al Bibliei ebraice.

Or. *Cels.* 1.55 ; 2.31 (*GCS* 2:106; 159)

Ier. *Vir. ill.* 54 (*TU* 14-1A : 32-33)

Eus. *H.e.* 6.16.1 (*GCS* 9:552-54)

Ier. *Rufin.* 3.6 (*PL* 23 :462)

Aug. *Pecc. merit.* 3.6.12 (*CSEL* 60: 138-39)

Didim *Trei.* 1.18 (*PG* 39 : 345); Didim *Duh. Sf.* 15 (*PG* 39 : 1047)

Oricare ar fi fost motivele, o dată cu trecerea timpului, teologii creştini care scriau împotriva iudaismului au

început să-şi ia adversarii tot mai puţin în serios, iar atunci cînd operelor lor apologetice le lipseau forţa şi rigurozitatea, ei încercau să le compenseze printr-o încredere în sine exagerată. Nu mai considerau comunitatea evreilor ca făcînd în continuare parte din istoria sfîntă care crease Biserica. Nu mai puneau mare preţ nici pe interpretarea iudaică a Vechiului Testament, nici pe temelia iudaică a Noului Testament. De aceea, atenţia imediată şi pregnanţa acordate tainei poporului lui Israel, atît de viu creionate în Noul Testament, vor apărea foarte rar în gîndirea creştină şi în cîteva pasaje din opera lui Augustin; însă aceste pasaje sînt eclipsate, chiar şi la Augustin, de multe altele în care se vorbeşte de iudaism şi păgînism ca şi cînd ele ar fi la fel de străine „poporului lui Dumnezeu" – Biserica creştinilor neevrei.

Aug. *Ps.* 94.7 (*CCSL* 39: 1336-1337);

Aug. *Ev. Ioan* 16.3 (*CCSL* 36: 166-167)

Însă „deiudaizarea creştinismului" nu a fost ilustrată numai de locul acordat iudaismului de către teologii creştini. Un efect mult mai subtil şi profund al acestui proces este evident în însăşi dezvoltarea diferitelor doctrine creştine. Printre acestea, doctrina despre Dumnezeu şi doctrina despre om poartă amprenta deiudaizării. În iudaism era posibil să-i fie atribuită schimbarea intenţiilor lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, să i se afirme caracterul imutabil, fără a se rezolva acest paradox; căci imutabilitatea lui Dumnezeu era considerată ca fiind mai mult o reflectare a adevărului relaţiei bazate pe legămîntul făcut cu poporul său în istoria concretă a judecăţii şi a iertării, şi mai puţin o categorie ontologică. Însă în dezvoltarea doctrinei creştine despre Dumnezeu, imutabilitatea a dobîndit un statut de premisă axiomatică pentru luarea în discuţie a altor doctrine. Prin urmare, deiudaizarea gîndirii creştine a contribuit, spre exemplu, la cristalizarea controversei hristologice, în care ambele părţi au definit caracterul absolut al lui Dumnezeu potrivit principiului imutabilităţii, deşi au tras concluzii hristologice opuse din acesta.

Dix (1953) 109

1Regi 15,10
1Regi 15,29

Vezi *infra*, p. 241

În mod similar, traseul urmat de tradiţia augustiniană a fost afectat de pierderea legăturii cu gîndirea iudaică, al cărei refuz de a polariza suveranitatea absolută a lui Dumnezeu şi liberul arbitru al omului a fost adesea etichetat drept pelagianism. Însă caracterizarea nu este corectă întrucît iudaismul are o doctrină a naturii pelagianistă, dar o doctrină a harului augustiniană. Augustin i-a acuzat pe adepţii pelagianismului de faptul că „au pus Noul Testament pe acelaşi plan cu Vechiul" prin concepţia lor potrivit căreia este posibil ca omul să nu calce legea lui Dumnezeu,

Aug. *Gest. Pelag.* 5.15 (*CSEL* 42: 67)

iar Ieronim îi acuza de fariseism atunci cînd aceştia susţineau că desăvîrşirea omului poate fi atinsă în timpul vieţii pămînteşti. Dezvoltarea teologiei creştine din Răsărit, în special şcoala de la Antiohia, a găsit alte căi de a transcende antitezele predominante în Apus şi de a impune „o doctrină care nu poate fi propriu-zis numită nici augustiniană, nici pelagianistă". Aceasta a pus problema tot într-o manieră diferită faţă de tradiţia iudaică, chiar şi atunci cînd a încercat să afle răspunsul la întrebare în Scriptura ebraică.

Ier. *Pelag.* 3.14 ; 16 (*PL* 23 : 583 ; 586)

Norris (1963) 186

Dat fiind că izbînda teologiei creştine asupra gîndirii iudaice s-a înfăptuit mai mult printr-o neimplicare decît printr-o cucerire, problema relaţiei dintre cele două Testamente a revenit permanent în atenţia creştină. Importanţa gînditorilor evrei pentru teologii creştini – de pildă a lui Maimonide pentru Toma din Aquino, a lui Spinoza pentru Friedrich Schleiermacher sau a lui Martin Buber atît pentru teologia protestantă, cît şi cea romano-catolică din secolul al XX-lea – nu ilustrează numai dialogul continuu dintre gîndirea teologică şi cea laică. În ciuda formaţiei filozofice a acestor gînditori evrei, teologii creştini i-au considerat mai degrabă rude decît străini. În acelaşi timp, elementele mai puţin filozofice şi mai mult biblice din tradiţia iudaică nu au reuşit să joace un rol similar în istoria creştină. Dar atunci cînd anumiţi teologi au mers prea departe cu denigrarea Vechiului Testament, precum Marcion în secolul al II-lea sau exegeza biblică în secolul al XIX-lea, ei au fost acuzaţi de coborîrea celei mai mari părţi a Bibliei creştine la un nivel subcreştin. Unul dintre indiciile cele mai convingătoare pentru interpretarea iudaismului în gîndirea creştină este tîlcuirea pasajelor din Epistola către Romani 9-11. Istoria acestei tîlcuiri reflectă strădania Bisericii de a conferi o structură teologică intuiţiilor sale cu privire la relaţia dintre cele două Testamente sau de a restabili sensul continuităţii în discontinuitate, evident în mărturia Noului Testament despre Israel ca popor ales. De aceea, vom reveni în mod repetat la această exegeză, precum şi la implicaţiile de ordin doctrinar ale citirilor şi rugăciunilor Bisericii, care au păstrat uneori o atare semnificaţie cu mai mare acurateţe decît dogmele.

Se pare că unele dintre primele erezii creştine îşi au originea în sectarismul iudaic. Potrivit lui Irineu, „toate ereziile se trag din Simon din Samaria", iar într-unul dintre cele mai vechi registre cu eretici creştini, alcătuit de Hegesip şi păstrat de Eusebiu, Simon figurează primul

Irin. *Haer.* 1.23.2 (Harvey 1 : 191)

între cei care au venit din „cele şapte secte din sînul poporului [evreu]" „ca să strice [Biserica] prin învăţături deşarte". Eusebiu însuşi l-a numit pe Simon „cel dintîi autor al tuturor ereziilor", identificîndu-l cu Simon din Fapte 8, 9-25. Chiril din Ierusalim l-a numit şi el „creatorul tuturor ereziilor". Dar sursa principală de informaţie despre erezia lui Simon o aflăm în opera lui Iustin Martirul, el însuşi originar din Samaria. Potrivit lui Iustin, Simon era recunoscut de susţinătorii săi „drept Întîiul Dumnezeu", iar o oarecare „Elena... era Întîiul Gînd pe care l-a adus la viaţă". Conceptul de Întîiul Gînd e posibil să-şi fi avut sorgintea, cel puţin parţial, în speculaţiile iudaice despre Înţelepciunea personală a lui Dumnezeu. „Gnoza simoniană a luat naştere din sectarismul iudeo-samaritean" şi, prin intermediul acestuia, a contribuit la cristalizarea gnosticismului creştin. Asemenea altor forme de gnosticism, simonianismul prezenta o viziune extrem de pesimistă asupra lumii create, fiind probabil influenţat de doctrina celor două spirite din Manuscrisele de la Marea Moartă într-o asemenea măsură încît accepta dualismul ontologic.

apud Eus. *H.e.* 4.22.5 (*GCS* 9:370)

Eus. *H.e.* 2.13.6 (*GCS* 9:136)

Chir. I. *Cateh.* 6.14 (Reischl-Rupp 1:174)

Iust. *1 Apol.* 26.3 (Goodspeed 43)

R. Grant (1959) 92

Totuşi, nu toate formele eretice ale creştinismului iudaic au manifestat acest dualism. Irineu relata că „cei numiţi ebioniţi sînt de acord [cu ortodoxia iudaică şi creştină] că lumea a fost făcută de Dumnezeu". Se deosebeau însă de ortodoxia creştină în ceea ce priveşte viziunea lor despre Hristos. Potrivit lui Origen, existau „două secte ale ebioniţilor, una mărturisind, ca şi noi, că Iisus s-a născut din Fecioară, iar cealaltă propovăduind că nu s-a născut în felul acesta, ci asemenea celorlalţi oameni". Prima dintre aceste secte pare să fi fost alcătuită din creştinii ortodocşi de origine evreiască pe care i-am menţionat mai devreme şi care continuau să respecte rînduielile legii mozaice chiar şi după ce îl acceptaseră pe Iisus ca Mesia şi Fiu al lui Dumnezeu; este foarte posibil ca aceştia să fi fost asemenea „nazarinenilor". Cel de-al doilea grup susţinea că, deşi s-a născut întocmai ca şi ceilalţi oameni, Iisus a fost ales să fie Fiul lui Dumnezeu şi la botezul lui s-a pogorît un arhanghel, Hristos, aşa cum a făcut şi în cazul lui Adam, Moise şi al celorlalţi profeţi. Iisus însuşi nu era considerat mai mult decît un „adevărat profet". Distincţia dintre Iisus şi Hristos era făcută şi de către Cerint şi avea să apară în diferite sisteme gnostice creştine, însă în rîndul ebioniţilor se pare că a reflectat învăţătura eseniană. În plus, ebioniţii eretici „folosesc numai Evanghelia

Irin. *Haer.* 1.26.2 (Harvey 1:212)

Or. *Cels.* 5.61 (*GCS* 3:65)

Epif. *Haer.* 30.16.3-4 (*GCS* 25: 353-354
Irin. Haer. 1.26.1 (Harvey 1:211)

Irin. *Haer.* 1.26.2 (Harvey 1:213); Tert. *Praescrip.* 33.5 (*CCSL* 1:214)

după Matei şi îl repudiază pe apostolul Pavel, spunînd că el s-a lepădat de lege". Se pare că numele lor provine nu de la un întemeietor care se chema Ebion, aşa cum au crezut unii dintre Părinţi, ci de la cuvîntul ebraic „sărac". E posibil ca ebioniţii să fi fost acei urmaşi ai esenienilor care au rămas creştini după anul 70. Asemenea ebioniţilor, elkesaiţii îl considerau pe Iisus drept „un om ca oricare altul" şi drept unul dintre profeţi; în această privinţă şi ei poartă amprenta formelor eretice ale creştinismului iudaic.

Tert. *Carn.* 14.5 (*CCSL* 2:900)

Hip. *Haer.* 9.14.1 (*GCS* 26: 252)

Probabil că cea mai semnificativă implicaţie a Manuscriselor de la Marea Moartă pentru istoria dezvoltării doctrinei creştine după Noul Testament o reprezintă clarificarea legăturilor dintre iudaismul sectar şi începuturile creştinismului eretic. Cu ajutorul unor astfel de surse, pot fi lămurite aspectele mai puţin cunoscute ale moştenirii iudaice ale învăţăturii creştine primare şi devine posibilă verificarea diferitelor relatări ale Părinţilor cu privire la influenţa ideilor iudaice eretice asupra teologiei creştine eretice. Au existat influenţe şi în sens invers, dat fiind că mandaismul şi alte forme eretice de iudaism au asimilat elemente eretice creştine; şi astfel, erezia iudaică împreună cu cea creştină au contribuit la naşterea Islamului.

Totuşi, în cadrul curentului central al creştinismului ortodox moştenirea iudaică a lăsat urme de altă natură. Dezvoltarea structurilor cultice, ierarhice şi etice ale creştinismului a condus la creştinarea multor elemente specifice ale iudaismului. Deşi o mare parte din această dezvoltare nu aparţine în mod direct istoriei evoluţiei doctrinei, ea este totuşi importantă datorită acestei „reiudaizări" a creştinismului. Iustin preciza că una dintre deosebirile dintre vechiul şi noul legămînt era aceea că preoţia a fost înlocuită, iar noi [Biserica în ansamblu] sîntem adevărata spiţă arhierească a lui Dumnezeu". Chiar şi în Noul Testament conceptul de „preot" se referea fie la leviţii Vechiului Testament, care erau acum depăşiţi, fie la Hristos sau la întreaga Biserică – dar nu la clerul hirotonit al Bisericii. Cu toate acestea, Clement, fiind de altfel primul care a folosit termenul de „laic" (λαικός), vorbea deja de „preoţi" şi de „arhiereu" şi în mod semnificativ raporta aceşti termeni la preoţia levitică; o paralelă asemănătoare a apărut în *Didahia* şi la Hipolit. În viziunea lui Tertulian, episcopul era deja „arhiereu", iar ucenicului său, Ciprian, i se părea absolut normal să vorbească de o

Iust. *Dial.* 116.3 (Goodspeed 234)

1 Clem. 40.5 (Bihlmeyer 57)
1 Clem. 32.2; 40.5 (Bihlmeyer 52; 57) *Did.* 13.3 (Bihlmeyer 52; 57)
Hipol *Trad. ap.* 3 (*SC* 11:28)
Tert. Bapt. 17.1 (*CCSL* 1:291)

Cipr. *Ep.* 63.19 (*CSEL* 3: 716)

„preoţie" creştină. Şi astfel, pe vremea cînd Ioan Hrisostomul scria tratatul *Despre preoţie* devenise deja o practică acceptată referirea la Aaron sau Ilie ca la exemple şi avertismente pentru preoţia Bisericii creştine. Hrisostomul pomenea şi faptul că „Domnul a fost jertfit şi pus pe altar, iar preotul a stat şi s-a rugat deasupra jertfei", concentrînd limbajul sacrificial al Euharistiei care devenise, la rîndul său, o practică acceptată. Prin urmare şi apostolii erau prezentaţi ca preoţi.

Hris. *Sac.* 4.1.357 (Nairn 101)

Hris. *Sac.* 3.4.177 (Nairn)

Epif. *Haer.* 29.4.4 (*GCS* 25: 324)

Însă această reiudaizare nu reflectă o reapropiere între teologia iudaică şi cea creştină ; dimpotrivă, demonstrează cît de independentă devenise doctrina creştină faţă de originile ei iudaice şi cît de îndreptăţită se considera să revendice termeni şi concepte aparţinînd tradiţiei mozaice, pe care nu cu mult timp în urmă îi desconsidera. Acum că teologii creştini nu mai erau obligaţi să poarte un dialog serios cu iudaismul, se simţeau liberi să formuleze principiile universale ale creştinismului într-o manieră proprie. Nu numai Scripturile ebraice şi preoţia levitică, ci şi alte prerogative ale poporului ales au fost transferate în mod treptat Bisericii – o practică grăitoare care a constituit exponentul şi cauza izolării gîndirii creştine a neamurilor faţă de iudaismul contemporan cu aceasta precum şi faţă de creştinismul iudaic din care a izvorît.

Prin urmare, Biserica a devenit moştenitoarea făgăduinţelor şi prerogativelor evreilor. „Aşa cum Hristos este Israel şi Iacov, tot astfel şi noi, care am fost smulşi din măruntaiele lui Hristos, sîntem adevăratul neam al lui Israel", „al treilea Israel" de care se vorbeşte în Isaia. Tot aşa şi Biserica era acum „Sinagoga lui Dumnezeu", „cei care credeau în" Hristos devenind „un singur suflet, o singură Sinagogă şi o singură Biserică". Nu vechiul Israel, ci Biserica avea dreptul să-l numească părinte pe Avraam, să se poarte ca „popor ales" şi să aştepte moştenirea Pămîntului făgăduinţei. Nici un titlu atribuit Bisericii creştine primare nu este mai cuprinzător decît termenul „poporul lui Dumnezeu", care avusese iniţial sensul de „noul Israel", dar treptat şi-a pierdut această conotaţie, întrucît dreptul revendicat de creştini de a fi singurul şi adevăratul popor al lui Dumnezeu nu mai trebuia confirmat.

Iust. *Dial.* 135.3 (Goodspeed 257)
Iust. *Dial.* 123.5 (Goodspeed 243)
Irin. *Haer.* 3.6.1. (Harvey 2:22)

Iust. *Dial.* 63.5 (Goodspeed 169)

Iust. *Dial.* 119.5 (Goodspeed 238)

Această preluare a Scripturilor ebraice şi a moştenirii lui Israel a ajutat creştinismul să supravieţuiască distrugerii Ierusalimului şi să susţină că, o dată cu venirea lui Hristos, Ierusalimul şi-a împlinit menirea pe care o avea în planul divin şi putea fi părăsit. În acelaşi timp, a permis

Irin. *Haer.* 4.4.1 (Harvey 2:151-152)

creştinismului să-şi afirme afinitatea faţă de tradiţia neiudaică, la fel ca şi faţă de cea iudaică, şi să formuleze doctrine precum cea despre Treime în temeiul unei sinteze mult mai ample decît cea oferită de monoteismul iudaic. Acestea şi alte avantaje erau date drept exemplu împotriva iudaismului de către apărătorii creştinismului; de obicei nu menţionau, deşi lăsau adesea să se subînţeleagă, pierderea imensă pe care o implica presupunerea că în Vechiul Testament şi în elementele iudaice ale Noului Testament Biserica creştină ar avea atîta tradiţie iudaică cîtă i-ar fi necesară.

Vezi *infra*, 87-88

Disputa creştină cu gîndirea clasică

Războiul apologetic al Bisericii primare se desfăşura simultan pe două fronturi, căci teologii polemizau în acelaşi timp şi cu cealaltă componentă esenţială a gîndirii acelei epoci, şi anume clasicismul. Pentru disputa cu iudaismul ei aveau multiple antecedente în Noul Testament, unde apăruseră în formă incipientă cele mai multe dintre argumente. Însă publicul căruia i se adresa creştinismul în majoritate, şi apoi aproape în exclusivitate, în secolele al II-lea şi al III-lea, era unul căruia i se adresase o foarte mică parte din Noul Testament. Cu excepţia unor relatări succinte precum cele din Faptele Apostolilor 14,15-17 şi 17,22-31 şi a unor discuţii precum cele din Epistola către Romani 1,19-2,16, teologii aproape că nu aveau nici un suport biblic pentru polemica lor cu gîndirea păgînă. Aşa se explică faptul că aceste cîteva pasaje din Noul Testament au fost folosite pentru a oferi o justificare biblică lucrării apologetice din fiecare epocă. Confruntaţi cu această dificultate, apărătorii creştinismului puteau să ia Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul drept model şi să repudieze gîndirea păgînă cu toate operele şi sistemele sale, aşa cum repudiaseră în mod unanim cultul imperial; sau puteau să descopere în sînul clasicismului analogii cu teza continuităţii şi discontinuităţii pe care cu toţii au găsit-o în iudaism. Teologii din secolele al II-lea şi al III-lea au îmbinat aceste două orientări, dar în proporţii diferite.

Au făcut aceasta într-o serie de tratate apologetice, cel mai cuprinzător şi profund dintre ele fiind *Împotriva lui Celsus* aparţinînd lui Origen. Cîteva dintre elementele folosite de creştini în disputa cu iudaismul pentru a se autodefini au fost preluate de teologii care încercau să

identifice asemănările şi deosebirile dintre credinţa creştină şi gîndirea clasică. Dar în alte privinţe, cele două cazuri erau complet diferite, iar autorii creştini care scriau împotriva păgînismului au preluat argumentele-cheie din polemicile cu iudaismul, precum şi alte argumente din operele filozofilor greci. Şi în acest caz, Iustin este important nu numai pentru valoarea intrinsecă a tratatelor sale în ceea ce priveşte interpretarea conflictului apologetic al Bisericii primelor veacuri, ci şi pentru deplina înţelegere pe care lucrările sale o aduc relaţiei dintre cele două părţi implicate în conflict. Prima apologie creştină (aparţinînd lui Quadratus), cea mai strălucită apologie (aparţinînd lui Origen) şi cea mai erudită apologie (aparţinînd lui Eusebiu) au fost toate scrise în limba greacă. Totuşi, scriitorii de limbă latină „Tertulian, Lactanţiu şi Augustin i-au întrecut pe toţi apologeţii greci". În acest studiu, ne vom referi desigur la ambele grupuri de scrieri apologetice.

Geffcken (1907) 277

Multe dintre atacurile venite din partea clasicismului păgîn şi, drept urmare, multe dintre luările de poziţie ale creştinismului nu erau tocmai doctrinare prin esenţă. În corespondenţa dintre Pliniu şi Traian şi în mare parte din literatura apologetică pînă la tratatele împăratului Iulian, două dintre acuzaţiile care s-au repetat se refereau la încurajarea nesupunerii civile şi la practicarea imoralităţii. Însă în toiul disputelor legate de aceste acuzaţii, care nu ne interesează în mod direct, se iveau permanent chestiunile de ordin doctrinar. De pildă, una dintre cele mai răspîndite calomnii împotriva creştinilor era acuzaţia „cea mai răuvoitoare şi cumplită dintre toate, că mîncăm carne de om" sau „pîine înmuiată în sînge". Această acuzaţie se întemeia pe limbajul folosit de creştini cu privire la Euharistie, căci se pare că vorbeau cu atîta realism despre prezenţa trupului şi sîngelui lui Hristos încît au trimis cu gîndul la canibalism. În contextul absenţei, în secolele al II-lea şi al III-lea şi în veacurile următoare a unor dovezi clare despre doctrina adevăratei prezenţe, aceste defăimări ar putea părea o sursă importantă în sprijinul existenţei unei asemenea doctrine; dar este la fel de important să precizăm că, atunci cînd s-au apărat, Părinţii Bisericii nu au elaborat o doctrină a prezenţei reale.

Plin. *Ep.* 10.96-97

Teof. *Autol.* 3.4 (SC 20:212)
Tert. *Gent.* 1.7.10 (CCSL 1:18)

Vezi *infra*, pp. 183-185

Vezi *infra*, pp. 314-316, 363

Una dintre acuzaţiile de natură doctrinară ale păgînilor era aceea potrivit căreia creştinii răspîndeau mituri absurde. Teogoniile lui Hesiod şi poemele epice ale lui Homer au fost treptat spiritualizate şi transformate în alegorii de către maeştrii gîndirii clasice, care „au înnobilat

creştinismului să-şi afirme afinitatea faţă de tradiţia neiudaică, la fel ca şi faţă de cea iudaică, şi să formuleze doctrine precum cea despre Treime în temeiul unei sinteze mult mai ample decît cea oferită de monoteismul iudaic. Acestea şi alte avantaje erau date drept exemplu împotriva iudaismului de către apărătorii creştinismului; de obicei nu menţionau, deşi lăsau adesea să se subînţeleagă, pierderea imensă pe care o implica presupunerea că în Vechiul Testament şi în elementele iudaice ale Noului Testament Biserica creştină ar avea atîta tradiţie iudaică cîtă i-ar fi necesară.

Vezi *infra*, 87-88

Disputa creştină cu gîndirea clasică

Războiul apologetic al Bisericii primare se desfăşura simultan pe două fronturi, căci teologii polemizau în acelaşi timp şi cu cealaltă componentă esenţială a gîndirii acelei epoci, şi anume clasicismul. Pentru disputa cu iudaismul ei aveau multiple antecedente în Noul Testament, unde apăruseră în formă incipientă cele mai multe dintre argumente. Însă publicul căruia i se adresa creştinismul în majoritate, şi apoi aproape în exclusivitate, în secolele al II-lea şi al III-lea, era unul căruia i se adresase o foarte mică parte din Noul Testament. Cu excepţia unor relatări succinte precum cele din Faptele Apostolilor 14,15-17 şi 17,22-31 şi a unor discuţii precum cele din Epistola către Romani 1,19-2,16, teologii aproape că nu aveau nici un suport biblic pentru polemica lor cu gîndirea păgînă. Aşa se explică faptul că aceste cîteva pasaje din Noul Testament au fost folosite pentru a oferi o justificare biblică lucrării apologetice din fiecare epocă. Confruntaţi cu această dificultate, apărătorii creştinismului puteau să ia Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul drept model şi să repudieze gîndirea păgînă cu toate operele şi sistemele sale, aşa cum repudiaseră în mod unanim cultul imperial; sau puteau să descopere în sînul clasicismului analogii cu teza continuităţii şi discontinuităţii pe care cu toţii au găsit-o în iudaism. Teologii din secolele al II-lea şi al III-lea au îmbinat aceste două orientări, dar în proporţii diferite.

Au făcut aceasta într-o serie de tratate apologetice, cel mai cuprinzător şi profund dintre ele fiind *Împotriva lui Celsus* aparţinînd lui Origen. Cîteva dintre elementele folosite de creştini în disputa cu iudaismul pentru a se autodefini au fost preluate de teologii care încercau să

identifice asemănările şi deosebirile dintre credinţa creştină şi gîndirea clasică. Dar în alte privinţe, cele două cazuri erau complet diferite, iar autorii creştini care scriau împotriva păgînismului au preluat argumentele-cheie din polemicile cu iudaismul, precum şi alte argumente din operele filozofilor greci. Şi în acest caz, Iustin este important nu numai pentru valoarea intrinsecă a tratatelor sale în ceea ce priveşte interpretarea conflictului apologetic al Bisericii primelor veacuri, ci şi pentru deplina înţelegere pe care lucrările sale o aduc relaţiei dintre cele două părţi implicate în conflict. Prima apologie creştină (aparţinînd lui Quadratus), cea mai strălucită apologie (aparţinînd lui Origen) şi cea mai erudită apologie (aparţinînd lui Eusebiu) au fost toate scrise în limba greacă. Totuşi, scriitorii de limbă latină „Tertulian, Lactanţiu şi Augustin i-au întrecut pe toţi apologeţii greci". În acest studiu, ne vom referi desigur la ambele grupuri de scrieri apologetice.

Geffcken (1907) 277

Multe dintre atacurile venite din partea clasicismului păgîn şi, drept urmare, multe dintre luările de poziţie ale creştinismului nu erau tocmai doctrinare prin esenţă. În corespondenţa dintre Pliniu şi Traian şi în mare parte din literatura apologetică pînă la tratatele împăratului Iulian, două dintre acuzaţiile care s-au repetat se refereau la încurajarea nesupunerii civile şi la practicarea imoralităţii. Însă în toiul disputelor legate de aceste acuzaţii, care nu ne interesează în mod direct, se iveau permanent chestiunile de ordin doctrinar. De pildă, una dintre cele mai răspîndite calomnii împotriva creştinilor era acuzaţia „cea mai răuvoitoare şi cumplită dintre toate, că mîncăm carne de om" sau „pîine înmuiată în sînge". Această acuzaţie se întemeia pe limbajul folosit de creştini cu privire la Euharistie, căci se pare că vorbeau cu atîta realism despre prezenţa trupului şi sîngelui lui Hristos încît au trimis cu gîndul la canibalism. În contextul absenţei, în secolele al II-lea şi al III-lea şi în veacurile următoare a unor dovezi clare despre doctrina adevăratei prezenţe, aceste defăimări ar putea părea o sursă importantă în sprijinul existenţei unei asemenea doctrine; dar este la fel de important să precizăm că, atunci cînd s-au apărat, Părinţii Bisericii nu au elaborat o doctrină a prezenţei reale.

Plin. *Ep.* 10.96-97

Teof. *Autol.* 3.4 (SC 20:212)
Tert. *Gent.* 1.7.10 (CC*SL* 1:18)

Vezi *infra*, pp. 183-185

Vezi *infra*, pp. 314-316, 363

Una dintre acuzaţiile de natură doctrinară ale păgînilor era aceea potrivit căreia creştinii răspîndeau mituri absurde. Teogoniile lui Hesiod şi poemele epice ale lui Homer au fost treptat spiritualizate şi transformate în alegorii de către maeştrii gîndirii clasice, care „au înnobilat

Arnob. *Gent.* 5.43 (*CSEL* 4: 211-12)

ceea ce era comun", pînă cînd au putut vorbi despre „divinitate" (în sens neutru) şi despre „fiinţă" într-un limbaj care rareori mai trăda descendenţa ideilor lor din mitologia greco-romană clasică. Acest proces de purificare şi spiritualizare, în care Socrate şi alţi gînditori fuseseră martirizaţi pentru critica adusă reprezentării mitologice a zeilor, îşi atinsese deja scopul în momentul conflictului dintre gîndirea păgînă şi doctrina creştină. Şi, tocmai cînd maeştrii gîndirii păgîne eliberaseră portretul divinităţii de sub jugul antropomorfismului tradiţiei mitologice, au apărut pe scena istoriei creştinii, cu un mesaj despre cineva care era numit „Fiul lui Dumnezeu". Nu este deloc surprinzător faptul că „cei mai învăţaţi şi serioşi... sînt întotdeauna cei mai puţin reverenţioşi faţă de zeii voştri", că aceştia au fost probabil cei care s-au opus cu vehemenţă mesajului ce părea a fi o revenire la „o semnificaţie fizică de natură vulgară", însuşi lucrul de care, după o luptă atît de crîncenă, reuşiseră să se elibereze. De aceea, nu e de mirare că s-au amuzat pe seama unor astfel de naraţiuni biblice precum naşterea din Fecioară şi învierea. Venind în apărarea creştinismului, Teofil explică faptul că afirmaţia potrivit căreia Dumnezeu are un Fiu nu trebuie înţeleasă „aşa cum povestesc poeţii şi creatorii de mituri despre naşterea fiilor zeilor dintr-o legătură trupească [cu o femeie]". Acestea şi alte paralele între criticile păgîne şi cele creştine la adresa mitologiei antice încercau să demonstreze faptul că, chiar vorbind despre Iisus ca despre Fiul lui Dumnezeu, „nu spunem poveşti de necrezut atunci cînd explicăm doctrinele despre Iisus".

Tert. *Gent.* 1.10.36 (*CCSL* 1: 28)

Dix (1953) 77

Or. *Cels.* 1.28 (*GCS* 2: 79-80)

Teof. *Autol.* 2.22 (SC 20: 154); Lact. *Inst.* 4.8.3 (*CSEL* 19: 295)

Or. *Cels.* 6.8 (*GCS* 3: 78)

Uneori, atacurile păgîne loveau în inima Evangheliei creştine. În ciuda ambiguităţii care pare să fie prezentă în lucrările Părinţilor în secolele al II-lea şi al III-lea cu privire la chestiunile legate de îndreptare, har şi iertare, ei au fost nevoiţi să răspundă la aceste întrebări conţinute în atacurile păgîne. Celsus era într-o bună măsură purtătorul de cuvînt al păgînismului atunci cînd ataca Evanghelia iertării, considerînd-o fără valoare: „Cei care cheamă oamenii pe calea altor mistere le spun mai întîi: «Cel care are mîini curate şi o limbă înţeleaptă». ...Dar să vedem ce fel de oameni cheamă aceşti creştini. «Cel care este păcătos, zic ei, cel care este neînţelept, cel care este copil, într-un cuvînt, cel care este nenorocit, acela va fi primit în împărăţia lui Dumnezeu»". Iulian îşi exprima o părere asemănătoare despre făgăduinţa iertării prin botez. Astfel de atacuri i-au determinat chiar şi pe acei Părinţi a căror

Or. *Cels.* 3.59 (*GCS* 2: 253-254)

Iul. *Caes.* 336B (*LCL* 2: 412)

doctrină a harului nu era atît de profundă să vadă că dacă „facem comparaţia între Hristos şi celelalte zeităţi, cîntărind binefacerile în sănătate [sau mîntuire] pe care ni le aduc" am recunoaşte că „ajutorul le este dat de către zei celor buni, iar greşelile celor răi sînt ignorate", pe cînd dimpotrivă „Hristos s-a îngrijit în egală măsură de cei buni şi de cei răi". Probabil, mai mult decît au putut ei înşişi recunoaşte, aceşti purtători de cuvînt ai creştinismului au subliniat caracterul distinct al mesajului creştin ca făgăduinţă a sănătăţii şi mîntuirii, întemeiată nu pe învrednicire, ci pe nevoie; în acest caz, ca şi în celelalte, criticii păgîni ai creştinismului s-au dovedit uneori mai profunzi în stabilirea acestui caracter distinct decît au fost apărătorii creştinismului.

Arnob. *Gent.* 1.49 (*CSEL* 4:33)

Tot astfel, criticii păgîni au înţeles unicitatea lui Iisus Hristos într-un mod care era uneori mai tranşant decît teologia apologeţilor creştini, determinînd prin această provocare o afirmare mult mai viguroasă a doctrinei creştine. Nu numai întîmplarea în sine a învierii lui Hristos, văzută ca o relatare a unei femei isterice, a stîrnit focul criticilor păgîni, ci mai ales semnificaţia care se atribuia învierii de către teologia creştină. Niciunde nu este exprimată această semnificaţie cu mai multă tărie decît în polemica unor teologi creştini împotriva doctrinei păgîne a sufletului nemuritor. „Sufletul nu este prin el însuşi nemuritor, oh, grecilor, ci muritor. Şi totuşi, este posibil ca el să nu moară." Prin aceste cuvinte Taţian dădea glas doctrinei care susţinea că viaţa de după moarte nu este o înfăptuire a omului, şi cu atît mai puţin averea lui trainică, ci un dar de la Dumnezeu prin învierea lui Hristos. Chiar şi după ce viziunea apocaliptică a fost eclipsată, iar nemurirea sufletului a devenit un element bine stabilit în învăţătura creştină, această accentuare a iniţiativei divine în dobîndirea vieţii veşnice a continuat să funcţioneze ca o piedică în calea unor consecinţe mai profunde ale acestor schimbări. Astfel, atacurile autorilor păgîni la adresa mesajului creştin şi-au păstrat amprenta asupra doctrinelor Bisericii încă mult timp după ce provocarea exterioară îşi pierduse eficienţa.

Or. *Cels.* 2.55 (*GCS* 2: 178)

Taţ. *Disc.* 13 (*TU* 4-1:14)

Vezi *infra*, pp. 142-150

Vezi *infra*, pp. 74-75

Replica dată de apologeţi acestei provocări a continuat şi ea să afecteze dezvoltarea doctrinei creştine în mod direct şi indirect. Drept răspuns la criticile păgîne legate de naraţiunile biblice, apologeţii creştini, asemenea predecesorilor lor evrei, au preluat şi adaptat metodele chiar şi vocabularul alegorismului păgîn. Nici cea mai

şocantă dintre relatările biblice nu putea să se compare cu duritatea şi „absurditatea blasfematoare" a miturilor greceşti, în care zeii erau reprezentaţi ca fiind supraomeneşti nu în virtute, ci în longevitate, „nefiind mult mai înzestraţi în guvernare decît în viciu". Apologeţii ofereau nesfîrşite exemple de aventuri amoroase ale zeilor, avînd grijă să precizeze că detaliile pornografice erau citate chiar din autorii păgîni. Cei care reprezentau divinitatea într-un mod atît de ruşinos nu aveau dreptul să reproşeze creştinilor „naşterea lui Dumnezeu în chip de om. ...Căci nu le este îngăduit nici măcar să compare concepţia noastră despre Dumnezeu cu a celor care se tăvălesc prin noroi". Dacă miturile ar fi adevărate, ele nu ar trebui admise în public ; dacă ar fi false, ele nu ar trebui să circule printre oamenii religioşi. Pentru a ieşi din această dilemă, păgînii eruditi apelau adesea la exegeza alegorică. Un păgîn rafinat precum Celsus „pretinde că propria lui exegeză asupra anticilor este în deplină armonie cu intenţia lor de a înfăţişa adevărul într-o formă voalată, pentru a fi dezvăluit prin exegeză filozofică, în timp ce exegeza iudaică şi cea creştină sînt prin excelenţă defensive" ; Porfiriu l-a acuzat pe Origen că a aplicat greşit alegoria elenistică în contextul Scripturilor ebraice. În replica adresată lui Celsus, Origen era dispus să facă unele concesii cu privire la valabilitatea interpretării alegorice a poemelor homerice. Totuşi, cei mai mulţi autori creştini au denunţat alegoria stoică şi de altă factură ca fiind „mărul discordiei prin care se caută întotdeauna nu adevărul, ci imaginea, aparenţa şi umbra sa". Apologeţii îi citau pe filozofii păgîni împotriva religiei păgîne, dar, în acelaşi timp, îi denunţau pentru superficialitatea eforturilor lor de a pune în acord concepţia lor cu cea a lui Homer şi Hesiod. Seneca s-a aflat „adesea în armonie cu noi" ; însă Socrate a fost cel mai important dintre toţi, întrucît s-a abţinut de la prezentarea alegorică a lui Homer şi l-a îndepărtat.

Motivul acestei importanţe era faptul că Hristos fusese „cunoscut în parte chiar şi de către Socrate". În toiul disputei cu apărătorii păgîni, apologeţii au fost nevoiţi să admită că atît creştinismul, cît şi strămoşul său, iudaismul, nu deţineau monopolul asupra învăţăturilor morale şi doctrinare a căror superioritate încercau să o demonstreze apologeţii creştini. Într-o oarecare măsură, acest lucru implica şi recunoaşterea tacită a prezenţei în sînul gîndirii creştine a unor doctrine împrumutate din filozofia greacă. Pentru a justifica prezenţa acestor învăţături în

Atenag. *Leg.* 21.3 (Goodspeed 337)

Cipr. *Donat.* 8 (CSEL 3 : 10)

Teof. *Autol.* 1.9 (SC 20: 76-78); Clem. *Prot.* 2.39.1 (*GCS* 12 :29)

Taţ. *Disc.* 21 (*TU* 4-1 :23-24)

Tert. *Apol.* 14.6 (*CCSL* 1 : 113)

R. Grant (1957) 28

apud Eus. *H.e.* 6.19.8 (*GCS* 9:560)

Or. *Cels.* 1.42 (*GCS* 2 :92)

Arnob. *Gent.* 5.33 (CSEL 4:203); Tert. *Gent.* 2.12.17 (*CCSL* 1:61-62)

Tert. *Anim.* 20.1 (*CCSL* 2: 811)

Iust. *2 Apol.* 10.8 (Goodspeed 86)

filozofia păgînă, apologeţii au recurs la mai multe mijloace. Iustin a încercat să găsească o legătură între filozofi şi Logosul preexistent. Sămînţa raţiunii (λόγος σπερματικός) din om a fost cea care i-a ajutat pe gînditorii păgîni precum Socrate să întrevadă ceea ce a ajuns să fie văzut cu claritate prin revelaţia Logosului în persoana lui Iisus. Aşa cum Logosul fusese prevestit vag în nenumărate feluri pe parcursul istoriei lui Israel, tot astfel şi ceea ce aflase păgînismul despre Dumnezeu şi despre calea cea bună putea fi descoperit în acţiunea universală a Logosului. Stoicii, poeţii şi istoricii „au vorbit toţi cu dreptate după puterea seminţei Logosului [din ei]". Dar, o dată cu întruparea Logosului, cei care se aflaseră sub tutela lui puteau acum să înţeleagă deplina semnificaţie a intuiţiilor lor. Origen considera şi el că „Logosul care s-a sălăşluit în Hristos... i-a inspirat pe oameni cu mult înainte". Modul cum au folosit apologeţii ideea Logosului în disputa lor cu clasicismul a contribuit cu siguranţă la intrarea acestui concept în vocabularul creştin despre Hristos, însă au existat şi alţi factori nu mai puţin importanţi.

Iust. *2 Apol.* 8.3 (Goodspeed 84)

Iust. *2 Apol.* 13.3 (Goodspeed 88)

Or. *Cels.* 8.54 (*GCS* 3: 270)

Vezi *infra*, pp. 202-204

Încercînd să explice prezenţa elementelor bune şi nobile în păgînism, Tertulian a folosit ideea legii naturale şi mai puţin pe cea a Logosului seminal. În concepţia lui, aceste elemente includeau cunoaşterea existenţei, bunătăţii şi dreptăţii lui Dumnezeu, dar, mai ales, preceptele morale care decurg din această cunoaştere. Legea naturii era în concordanţă cu revelaţia creştină în ceea ce priveşte condamnarea răului moral. Chiar şi în perioada lui montanistă, Tertulian a apelat la „legea Creatorului", avînd probabil în minte această lege a firii. Spre deosebire de învăţătura iudaică despre legea lui Moise, Tertulian susţinea că legea naturală primordială, care fusese dată sub formă nescrisă lui Adam şi Evei, şi, prin ei, tuturor neamurilor, era acum „îndreptată". Origen folosea obişnuita distincţie stoică dintre „legea absolută a naturii" şi „codul scris al cetăţilor" pentru a justifica refuzul creştin de a se supune legilor idolatre ale păgînilor, inclusiv ale Romei; „se pare că el a fost primul care a justificat dreptul de a se opune tiraniei apelînd la legea naturală." Însă acceptarea creştină a ideii păgîne a legii naturale nu l-a obligat pe un teolog creştin de talia lui Origen să ignore relativitatea legilor neamurilor. Cea mai mare parte a istoriei gîndirii creştine despre legea naturală este strîns legată de formarea eticii sociale creştine şi mai puţin de istoria doctrinei; însă legea

Tert. *Coron.* 6.2 (*CCSL* 2:1047)
Tert. *Marc.* 5.15.3 (*CCSL* 1: 709) Tert. *Monog.* 1.1 (*CCSL* 2: 1229)

Tert. *Jud.* 2.9 (*CCSL* 2: 1343)

Or. *Cels.* 5.37 (*GCS* 3:40-41)

H. Chadwick (1953) 7

Or. *Cels.* 5.27 (*GCS* 3:27-28)

naturală a jucat un rol însemnat în strădania primilor teologi de a face faţă păgînismului şi a continuat să „ofere Bisericilor surori aparţinînd romano-catolicismului apusean, luteranismului şi calvinismului mijloacele necesare pentru a se defini şi forma ca un întreg unitar de civilizaţie creştină". De-abia o dată cu noua apologetică a Iluminismului această definiţie a legii naturale va întîmpina o opoziţie fundamentală.

Troeltsch (1960) 160

Cea mai răspîndită teorie propusă de Părinţii Bisericii pentru a justifica adevărul în păgînism sugera proveninţa acestuia din Vechiul Testament. Nu era o idee tocmai nouă, ci fusese folosită de apologeţii evrei. Aristobul pretindea că atît Platon, cît şi Pitagora îl citiseră pe Moise; Filon atribuia origini biblice unor doctrine greceşti; iar Iosephus susţinea că Biblia iudaică era sursa multora dintre cele mai profunde idei păgîne. În acelaşi sens, Iustin îl considera pe Moise izvorul doctrinei creaţiei expuse de Platon în *Timaios*, adăugînd totuşi că, în rîndul creştinilor, această doctrină nu era mărturisită numai de către cei învăţaţi, ci şi de neştiutorii de carte. Origen vedea şi el originile dialogului *Phaidros* al lui Platon tot în Biblie, mărturisind că a preluat această explicaţie de la alţi autori. Teofil din Antiohia îi acuza pe poeţii şi filozofii greci de a fi „plagiat Scripturile pentru a da credibilitate doctrinelor lor". Minucius Felix considera diferitele noţiuni filozofice legate de nenorocirea care pîndeşte lumea drept dovadă a faptului că „prorocirile sfinte ale profeţilor" au oferit filozofilor fundamentul pe care şi-au întemeiat presimţirea corectă, dar totuşi „deformată". În mod similar, deşi admitea posibilitatea ca filozofii să fi studiat Scripturile, Tertulian insista asupra faptului că prejudecăţile lor îi împiedicaseră să înţeleagă adevărul biblic. Augustin admitea şi el ipoteza, pe care o preluase de la Ambrozie, ca Platon să fi studiat Biblia pe cînd se afla, împreună cu Ieremia, în Egipt; mai tîrziu, Augustin şi-a retras această afirmaţie în absenţa unor dovezi istorice şi cronologice, dar a continuat să aibă sentimentul că o oarecare cunoaştere a Bibliei era singura explicaţie posibilă a cosmologiei şi ontologiei lui Platon.

Clem. *Prot.* 6.70.1 (*GCS* 12:53); Cassiod. *Inst. div.* 28.3 (Mynors 70)

apud Clem. *Str.* 1.22.150.1 (*GCS* 52: 92-93)

Fil. *Qu. om. pr. lib.* 8.57 (*LCL* 9: 42)

Ios. *Ap.* 2.36.256-257 (*LCL* 1: 394-396)

Iust. *1 Apol.* 59-60 (Goodspeed 68-70)

Or. *Cels.* 6.19 (*GCS* 3: 89-90)

Teof. *Autol.* 1.14 (SC 20: 90)

Min. Fel. *Oct.* 34.1-4 (*CSEL* 2:48)

Tert. *Gent.* 2.2.6 (*CCSL* 1: 42)

Aug. *Doctr. christ.* 2.28.43 (*CCSL* 32: 63)

Aug. *Civ.* 8.11 (*CCSL* 47: 227-228)

Clement din Alexandria susţinea şi el că doctrina lui Platon expusă în *Timaios* „vine de la evrei", însă avea alte explicaţii pentru paralelele dintre filozofie şi revelaţie. „El începe cu posibilitatea ca adevărul conţinut în filozofie să fi fost rezultatul unui accident în iconomia providenţială a lui Dumnezeu. Continuă cu atribuirea elementului

Clem. *Prot.* 6.70.1 (*GCS* 12:53)

de adevăr din filozofie revelației generale sau chiar îi aseamănă pe filozofii greci cu profeții Vechiului Testament. Și încheie spunînd că filozofia își datorează existența unei reflectări a adevărului etern, iar filozofii l-au văzut pe Dumnezeu – o viziune imperfectă, vagă, neclară și totuși adevărată". Este desigur adevărat că multe dintre ideile care păreau atît de asemănătoare învățăturilor filozofice erau mai curînd puse pe seama Vechiului Testament decît găsite cu adevărat acolo; de pildă, doctrina creației a lui Clement îi datora în numeroase privințe mai mult lui Platon decît lui Moise, deși pretindea că a descoperit-o la Moise mai curînd decît la Platon, fiind nevoit să explice această paralelă stînjenitoare.

Molland (1936) 71

Acest efort de a demonstra că adevărul revelației, care fusese și el afirmat de către filozofii păgîni, a fost dezvăluit mai întîi în Vechiul Testament nu era o simplă modalitate de a găsi un suport biblic pentru o doctrină sau alta, ci era parte și dintr-o campanie de demonstrare a superiorității doctrinei creștine pe temeiul vechimii sale. În viziunea păgînă, vechimea conferea autoritate unui sistem de gîndire sau de credință. Celsus a atacat creștinismul în numele „unei doctrine vechi care a existat de la bun început, care a fost păstrată întotdeauna de către cele mai înțelepte neamuri și cetăți și cei mai înțelepți oameni". Hristos era disprețuit de păgîni ca fiind „numai de ieri", ca unul care „nu fusese cunoscut după nume" pînă în vremea sa. Or, așa cum parafrazează Arnobiu, argumentele păgînilor pe baza presupusei lor vechimi, „credințele voastre religioase [ale păgînilor] le precedă pe cele pe care le-am adoptat noi cu mulți ani și, pentru acest motiv, sînt mai adevărate întrucît sînt confirmate prin autoritatea vîrstei". Dat fiind că mesajul creștin nu se baza numai pe un adevăr veșnic, ci și pe evenimentele istorice ale vieții, morții și învierii lui Iisus în vremea lui Ponțiu Pilat, era discreditat ca inovație.

apud Or. *Cels.* 1.14 (*GCS* 2:66-67)

apud Tert. *Apol.* 37.4 (*CCSL* 1:148); *apud* Eus. *H.e.* 1.4.1 (*GCS* 9:38)

Arnob. *Gent.* 2.72 (*CSEL* 4:106)

Însă mesajul creștin nu se limita la propovăduirea acestor evenimente; dimpotrivă, apologeții, împreună cu întreaga Biserică, credeau că aceste evenimente fuseseră prevestite în Sfintele Scripturi ale Vechiului Testament. Plecînd de la Homer și de la Moise, „unul fiind primul poet și istoric, iar celălalt întemeietorul întregii înțelepciuni barbare", Tațian a încercat să dovedească faptul că „doctrinele noastre sînt mai vechi nu numai decît cele ale grecilor, ci și decît inventarea scrisului". Maestrul lui Tațian, Iustin, care a apărat cauza inovațiilor creștine

Taț. *Disc.* 31 (TU 4-1:31)

împotriva iudaismului, afirmase mai înainte că Vechiul Testament, care se afla „acum în posesia tuturor evreilor din întreaga lume", dar care aparţinea de fapt creştinismului, era „mult mai vechi decît scriitorii greci". Iar Tertulian declara: „Moise şi Dumnezeu au existat înaintea tuturor Lykurgilor sau Solonilor voştri. Nu este nici o singură epocă mai recentă care să nu-şi fi tras seva din sursele primordiale". Dezvoltînd aceste argumente, Clement din Alexandria a demonstrat, după cum rezumă Eusebiu, „că Moise şi neamul evreiesc au rădăcini mult mai îndepărtate decît grecii". Răspunzînd comentariilor sarcastice ale lui Celsus cu privire la originile recente şi nepămînteşti ale învăţăturii creştine, Origen susţine că „Moise şi proorocii... nu sînt mai vechi numai decît Platon, ci şi decît Homer şi descoperirea scrisului de către greci. Ei nu au spus aceste lucruri, aşa cum crede Celsus, «pentru că l-au înţeles greşit pe Platon». Cum puteau ei să audă un om care încă nu se născuse?".

Iust. *1 Apol.* 31.5-6 (Goodspeed 46) Iust. *1 Apol.* 59.1 (Goodspeed 68)

Tert. *Marc.* 2.17.3 (CCSL 1:495)

Eus. *H.e.* 6.13.7 (GCS 9: 548); Aug. *Civ.* 18.39 (CCSL 48:634)

Or. *Cels.* 6,7 (GCS 3,76)

Se pare că Ambrozie a fost unul dintre puţinii apărători ai creştinismului care a admis, în disputa lui cu Symmachus, că argumentul vechimii nu este pertinent; căci nu „mulţimea anilor, ci a valorilor morale este de lăudat. Nu este o ruşine să treci la ceva mai bun". Însă acest argument a fost susţinut în continuare de către cei mai mulţi apologeţi în ciuda faptului, menţionat uneori în scrierile opozanţilor păgîni, că unele dintre doctrinele, a căror vechime o demonstrau prin intermediul Vechiului Testament, nu erau în mod explicit formulate acolo, ci intraseră în teologia creştină prin filozofia greacă şi de-abia atunci fuseseră descoperite în Scripturile iudaice.

Ambr. *Ep.* 18.7 (PL 16:974)

Deşi Clement din Alexandria le-a spus grecilor că erau „îndatoraţi evreilor" pentru ideile lui Platon din *Timaios*, de fapt era el însuşi îndatorat lui *Timaios*. Cu toate acestea, s-a alăturat celorlalţi apologeţi în apărarea a ceea ce credea el că este viziunea biblică a creaţiei împotriva cosmogoniilor filozofilor, inclusiv cosmogonia din *Timaios*. Cînd „corul filozofilor" s-a făcut vinovat de „deificarea universului" în loc „să caute Creatorul universului", era nevoie să li se spună că „universul a fost creat prin simpla voinţă [a lui Dumnezeu]. Căci Dumnezeu singur l-a făcut, fiindcă numai El este Dumnezeu în fiinţa sa (ὄντως). Printr-un simplu act de voinţă el creează (δημιουργεῖ); şi după ce a voit pur şi simplu, lucrurile iau naştere". Spre deosebire de ideea platonică a demiurgului, Clement afirma că Dumnezeu însuşi este demiurgul tuturor lucrurilor.

Clem. *Prot.* 6.70.1 (GCS 12:53)

Clem. *Prot.* 4.63.3 (GCS 12:48)

Pe baza acestor afirmaţii şi a altora asemănătoare, E.F. Osborn a tras concluzia potrivit căreia „Clement este prima persoană care elaborează şi argumentează doctrina creaţiei *ex nihilo*".

Osborn (1957) 33

Însă Tertulian, contemporan cu Clement, a desăvîrşit doctrina creaţiei din nimic în lucrarea *Împotriva lui Hermogene*. Se pare că, într-o oarecare măsură, a fost influenţat de Teofil din Antiohia, care afirmase, contrar ideii platonice a coexistenţei în eternitate a lui Dumnezeu şi a materiei, că „puterea lui Dumnezeu se manifestă în aceea că, din lucruri care nu sînt, face orice doreşte" şi prin urmare, „nimic nu este părtaş în veşnicie cu Dumnezeu". Recunoscînd faptul că în Biblie nu se menţionează în mod explicit creaţia din nimic, ci doar implicit, Tertulian argumentează: „dacă Dumnezeu a putut face toate lucrurile din nimic, atunci şi Scriptura a putut omite să adauge că le-a făcut din nimic, dar ar fi trebuit negreşit să spună că le-a făcut din materie, dacă ar fi fost aşa; căci prima posibilitate ar fi cu totul de înţeles, chiar dacă nu ar fi afirmată în mod explicit, însă a doua ar fi îndoielnică dacă nu ar fi menţionată". Apologeţi precum Clement, Teofil şi Tertulian au recunoscut că ideea coexistenţei în veşnicie a lui Dumnezeu şi a materiei contrazice teza suveranităţii şi libertăţii lui Dumnezeu. În ciuda dificultăţilor generate de doctrina creaţiei *ex nihilo* pentru orice încercare de a rezolva problema răului, alternativele la această doctrină păreau a fi un panteism care susţinea că „Dumnezeu şi materia sînt identici, două nume pentru acelaşi lucru" sau un dualism care putea fi depăşit, dacă putea fi totuşi rezolvat, negînd faptul că Dumnezeu Creatorul „a făcut toate lucrurile liber şi prin propria lui putere, le-a rînduit şi le-a isprăvit, iar voinţa lui este substanţa tuturor lucrurilor".

Teof. *Autol.* 2.4; 2.10 (SC 20: 102; 122)

Tert. *Hermog.* 21.2 (*CCSL* 1:415)

Tert. *Hermog.* 21.3 (*CCSL* 1:415)

Atenag. *Leg.* 15.1 (Goodspeed 329)

Irin. *Haer.* 2.30.9 (Harvey 1:367-368)

Potrivit lui Irineu, Dumnezeu Creatorul „s-a dezvăluit ca fiind unul şi singurul Dumnezeu care a creat toate lucrurile, care este atotputernic şi singurul Tată întemeietor şi modelator al tuturor lucrurilor, văzute şi nevăzute". Combătînd politeismul mitologic şi doctrina coexistenţei în veşnicie a lui Dumnezeu şi a materiei, apologeţii au afirmat transcendenţa divină şi monoteismul (sau aşa cum îl numeau ei, „monarhia"). Ei „folosesc termenul aproape întotdeauna cu referire la monarhia absolută a lui Dumnezeu, iar sensul principal este acela de atotputernicie. Dar, de vreme ce atotputernicia implică exercitarea ei de către o singură putere absolută, atunci ajunge să

Irin. *Haer.* 2.30.9 (Harvey 1:368)

Prestige (1956) 95

însemne monoteism". Atît timp cît provocarea la adresa doctrinei creştine venea din partea politeismului clasic, a panteismului filozofic sau a gnosticismului, această accentuare a „monarhiei" îi apropia pe apologeţi de doctrina despre Dumnezeu din Vechiul Testament, în ciuda divergenţelor lor cu iudaismul. Însă atunci cînd gîndirea creştină a trebuit să argumenteze adecvarea dintre voia (iconomia) divină în Hristos şi monoteism, şi-a asumat sarcina mult mai subtilă de a demonstra faptul că doctrina „despre Treime... nu contrazice nicidecum monarhia, păstrînd în acelaşi timp şi iconomia divină".

Tert. *Prax.* 8.7 (*CCSL* 2: 1168)

Susţinînd concepţia biblică a creaţiei, apologeţii s-au văzut obligaţi să clarifice şi problema sensului istoriei. Gîndirea istorică greacă fusese marcată de elementele care se repetă constant în istoria umană ; una dintre modalităţile, deşi nu singura, prin care grecii interpretau istoria era teoria ciclurilor. În ceea ce îi priveşte pe romani, un accentuat simţ al destinului vizionar i-a determinat să revizuiască această teorie ; s-a afirmat că, deşi evenimentele anterioare prevestiseră ascensiunea Romei, cum a spus Virgiliu, distrugerea fostelor civilizaţii nu era un indiciu pentru cursul inevitabil al istoriei imperiului, atît timp cît Roma rămînea credincioasă idealurilor trecutului. Afirmînd loialitatea creştinilor faţă de imperiu, dar, în acelaşi timp, repudiind zeificarea împăratului, teologii apologeţi au fost nevoiţi să-şi justifice concepţia diferită asupra istoriei. Pentru propovăduirea creştină era necesară premisa că evenimentele istorice sînt irepetabile; altminteri, „ar fi inevitabil, conform teoriei ciclicităţii, ca Moise să iasă mereu din Egipt împreună cu poporul său, [iar] Iisus să se întrupeze iarăşi şi să facă aceleaşi lucruri pe care le-a făcut, nu numai o singură dată, ci un număr infinit de ori potrivit ciclurilor". Spre deosebire de concepţia romană, Tertulian afirma că „toate neamurile au avut imperiu, fiecare la timpul său... pînă cînd în cele din urmă romanii au preluat conducerea aproape universală", adăugînd ca o prevestire sumbră : „Ceea ce [Dumnezeu] a hărăzit [Imperiului Roman], numai cei care Îi stau foarte aproape ştiu".

Virg. *En.* 8.626-731

Virg. *En.* 1.278-279

Or. *Cels.* 4.67 (*GCS* 2:337)

Tert. *Gent.* 2.17.19 (*CCSL* 1:75)

Cînd o anumită concepţie teologică era dominată, aşa cum s-a întîmplat la un moment dat cu Tertulian, de o eshatologie futuristică pregnantă, aceasta putea împărtăşi credinţa romană potrivit căreia imperiul reprezenta faza finală a împlinirii omeneşti, dar cu un amendament, şi anume că acum era timpul pentru faza finală a intervenţiei

divine. Fiindcă această intervenţie nu venea, oricum nu în forma aşteptată de mulţi, apologeţii erau nevoiţi să ia în calcul posibilitatea ca lumea să meargă mai departe chiar şi fără imperiu, aşa cum îl cunoscuseră ei. Adesea se întorceau la concepţia mai generală despre „providenţa lui Dumnezeu, care le potriveşte pe toate la vremea lor". O asemenea interpretare a providenţei, ca şi monoteismul al cărui corolar era, complica în mod serios problema răului şi a liberului arbitru, după cum sugerează Origen: „Ca urmare a atotcunoaşterii [lui Dumnezeu], faptele libere ale omului sînt în armonie cu acea alcătuire a întregului care este necesară existenţei universului". Doctrina providenţei divine a devenit conceptul standard la care se raportau teologii atunci cînd luau în discuţie problema istoriei. Augustin va fi cel care va lămuri ideea creştină conform căreia, datorită lui Hristos şi în ciuda „tuturor aparenţelor, istoria umană nu este alcătuită dintr-o serie de structuri repetitive, ci reflectă o înaintare sigură, deşi inconstantă, spre ţelul final".

Tert. *Jejun.* 4.1 (*CCSL* 2:1260)

Or. *Disc.* 6.3 (*GCS* 3:313)

Cochrane (1944) 484

Preocupaţi atît de aspectele morale, cît şi de cele doctrinare, apologeţii încercau, de asemenea, să dovedească şi să apere superioritatea eticii creştine. Dintre strategiile utilizate în acest scop, cea mai importantă, din punct de vedere doctrinar, era interpretarea pe care o dădeau Evangheliei creştine, ca fiind „legea cea nouă". Cînd vorbea despre „legea cea nouă a Domnului nostru Iisus Hristos, care nu este sub jugul necesităţii", Barnaba stabilea un model urmat mai tîrziu de mulţi teologi. Iustin îl numea pe Hristos „noul întemeietor al legii", iar Origen îi spunea „dătătorul de lege al creştinilor"; pînă în epoca lui Ciprian expresii de felul „legea evanghelică" sau „legea evangheliei" deveniseră deja obişnuite pentru desemnarea mesajului creştin. După cum sugera Moritz von Engelhardt, asemenea sintagme „au intrat în vocabularul creştin fără a indica în mod obligatoriu o înclinaţie către un mod de gîndire iudeo-creştin. Iar ceva care ar putea fi interpretat oricum altfel, în acest sens capătă, în contextul respectiv, un înţeles diferit, evanghelic". „Legea cea nouă" impunea noi cerinţe (cunoaşterea lui Hristos, căinţă şi o viaţă curată după convertire), dar venea şi cu noi promisiuni (iertarea păcatelor şi viaţă veşnică). Însă cînd contextul iudaic al unor termeni precum „legămînt" le-a devenit creştinilor mai puţin evident, „legea nouă" şi-a pierdut şi ea unele dintre conotaţiile anterioare.

Barn. 2.6 (Bihlmeyer 11)

Iust. *Dial.* 18.3 (Goodspeed 111)

Or. *Cels.* 3.7 (*GCS* 2:208)

Cipr. Ep. 27.4; 36.2 (CSEL 3: 544; 574)

Engelhardt (1878) 381

Pe măsură ce creştinismul devenea din ce în ce mai respectabil din punct de vedere social, apologeţii săi deveneau

din ce în ce mai respectabili din punct de vedere filozofic. Mult timp după adoptarea oficială a creştinismului de către împărat şi, în cele din urmă, şi de legea imperiului, teologii creştini încă mai scriau tratate apologetice. *Summa contra gentiles* a lui Toma din Aquino a fost scrisă într-o perioadă cînd mai rămăseseră cu siguranţă foarte puţine „neamuri" păgîne în Europa occidentală şi cînd cei cărora le era adresată nu puteau să o înţeleagă. Dar tonul acestui tratat şi al celor din secolele anterioare indică faptul că bătălia era cîştigată, dar nu se încheiase. Confirmarea dovezilor existenţei lui Dumnezeu a devenit o parte integrantă a demersului teologic creştin abia atunci cînd nu a mai fost necesară în scopuri apologetice, ci pentru a întări faptul că triumful revelaţiei nu fusese obţinut cu foarte multă uşurinţă. Pe de altă parte, raţiunea îşi putea relua locul meritat o dată ce era asigurată subordonarea ei faţă de revelaţie. Ca şi în cazul dialogurilor *adversus Judaeos*, tratatele apologetice împotriva clasicismului au devenit din ce în ce mai mult o funcţie a teologiei bisericeşti şi au continuat să fie astfel în cele mai multe dintre marile sisteme din istoria gîndirii creştine pînă în perioada iluministă, cînd doctrina creştină a fost nevoită să adopte din nou o atitudine defensivă şi să reconsidere semnificaţia victoriei ei anterioare în disputa cu gîndirea clasică. În acel moment abordarea apologetică, precum cea din operele lui Origen, a stîrnit din nou interesul teologilor.

Biruinţa apologeticii creştine a fost pecetluită în două moduri distincte ilustrate de Eusebiu şi Augustin. Eusebiu, ştiinţei de carte şi hărniciei căruia veacurile următoare le datorează o mare parte din ceea ce s-a păstrat despre istoria primelor apologii creştine, şi-a dedicat o mare parte a imensei sale creaţii literare apărării creştinismului. Tratatul lui în două părţi, *Praeparatio evangelica* şi *Demonstratio evangelica*, a fost considerat, „cu toate defectele lui... probabil cea mai importantă lucrare apologetică a Bisericii primare". În acest tratat, a rezumat şi elaborat cele mai multe dintre argumentele pe care le-am prezentat noi în detaliu, distingîndu-se în mod vădit de predecesorii săi pe care îi critica pentru insistenţa lor asupra „argumentelor dialectice" (λόγοι) în dauna „faptelor istorice" (ἔργα). Pentru a îndrepta acest neajuns, Eusebiu a scris lucrări istorice, mai întîi o *Cronică* şi apoi *Istoria bsericească*, ambele încercînd să demonstreze, mai mult prin fapte istorice decît numai prin argumente dialectice, faptul că Hristos şi creştinismul au o mare vechime şi că istoria creştinismului

Lightfoot (1880) 331

Eus. *P.e.* 1.3.7 (*GCS* 43:11)

Eus. *H.e.* 2 pr.1 (*GCS* 9:102)

Eus. *P.e.* 2.5.2 (*GCS* 43:88-89)

Vezi *supra*, pp. 57-58

este universală. Și aceasta a făcut-o drept răspuns la repetatele acuzații păgîne potrivit cărora creștinismul era prea recent și prea provincial ca să merite o atenție deosebită. El și-a conceput apologia sub forma unei relatări istorice, punînd astfel bazele istoriei ecleziastice. Pe cînd scria *Istoria bisericească*, justificarea politică a apologiilor creștine a dispărut o dată cu convertirea lui Constantin; totuși, el a continuat să lucreze la apologia adresată intelectualilor, care s-a dovedit necesară timp mai îndelungat decît apologia adresată imperiului.

Acest decalaj dintre cele două tipuri de apologii i-a oferit ocazia lui Augustin să vină în apărarea creștinismului împotriva gîndirii clasice scriind *Cetatea lui Dumnezeu*. Această lucrare era o „încercare de a răspunde celor care pun pe seama religiei lui Hristos toate războaiele care distrug lumea și, mai ales, recenta prădare a Romei de către barbari". În *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin repetă multe dintre argumentele împotriva păgînismului și în favoarea creștinismului care deveniseră locuri comune ale literaturii apologetice, dar le-a organizat într-o interpretare a istoriei lumii, în care planul etern al lui Dumnezeu era întruchipat de cetatea lui Dumnezeu. Unii apologeți afirmaseră mai devreme că, departe de a fi o amenințare pentru Roma, cum pretindeau adversarii, creștinismul venea de fapt în sprijinul guvernărilor juste. În concepția lui despre istoria lumii, Augustin a interpretat acest argument ca un conflict între urmașii spirituali ai lui Abel și cei ai lui Cain, susținînd că prăbușirea idealului roman se datora eșecului imperiului de a recunoaște adevărata sursă a puterii sale. Atît în istoria poporului ales, cît și prin viețile „păgînilor sfinți" Dumnezeu și-a făcut cunoscută cetatea în rîndul oamenilor. Destinul acesteia este Ierusalimul ceresc, care, în descrierea de la sfîrșitul *Cetății lui Dumnezeu*, unește și transformă multe dintre temele viziunilor apocaliptice din primii ani ai creștinismului. Asemenea lui Eusebiu, Augustin a transpus apologetica în istorie; dar istoria nu era o simplă relatare a evoluției Bisericii începînd cu apostolii, ci întregul parcurs al providenței divine.

Aug. *Civ.* 2.2 (*CCSL* 47:35)

Tert. *Apol.* 30 (*CCSL* 1:141-142)

Aug. *Civ.* 15.1 (*CCSL* 48:453-454)
Aug. *Civ.* 5.21 (*CCSL* 47:157-158)

Aug. *Civ.* 18.47 (*CCSL* 48:645-646)

Aug. *Civ.* 20.17 (*CCSL* 48:727-729)
Aug. *Civ.* 22.30 (*CCSL* 48:862-866)

Influența ulterioară a *Istoriei bisericești* și a *Cetății lui Dumnezeu* le-a asigurat argumentelor apologeților un loc de cinste în dezvoltarea doctrinei creștine, precum și un rol important în alte domenii ale gîndirii și practicii creștine. Teologii creștini au interpretat gîndirea clasică, cel puțin pînă la Renaștere, așa cum îi învățaseră apologeții Bisericii primare.

Triumful teologiei

Desfiinţarea şcolii filozofice de la Atena de către împăratul Iustinian în anul 529 este de obicei interpretată ca o victorie a teologiei creştine asupra gîndirii clasice. Potrivit lui Gibbon, aceasta era o epocă în care teologii creştini „se opuneau exerciţiului raţiunii, rezolvau orice problemă prin apelul la credinţă şi îi condamnau pe necredincioşi sau pe sceptici la focul veşnic. În nenumărate discursuri laborioase, ei prezentau slăbiciunea înţelegerii şi necurăţia inimii, insultau natura umană a înţelepţilor Antichităţii şi interziceau spiritul introspecţiei filozofice, atît de respingător pentru doctrina sau, cel puţin, pentru firea unui credincios smerit".

Gibbon (1896) 4: 265

Închiderea Academiei ateniene a fost mai curînd actul unui constatator al decesului decît al unui călău. Prin înfiinţarea Universităţii imperiale de la Constantinopol de către Teodosius II, sau poate de către Constantin însuşi, se transferase deja centrul educaţiei greceşti de la Atena în noua capitală a lumii elenistice, şi astfel şcoala păgînă din Atena „îşi depăşise scopul" şi „nu mai era de mare importanţă într-un imperiu creştin". Profesorii păgîni au emigrat din Atena spre Persia, dar pînă la urmă au revenit în imperiu, după ce au obţinut promisiunea de liberă trecere din partea lui Iustinian. În vremea aceea, profesorii de filozofie erau consideraţi nedoriţi, dar inofensivi. Din această interpretare ar fi foarte uşor să tragem concluzia greşită că teologia eliminase filozofia din preocupările erudiţilor: „Filozofia s-a despărţit de teologie. A devenit servitoarea şi rivala ei. Ea postula doctrine în loc să le cerceteze. Trebuia să le demonstreze adevărul sau să le justifice. Şi, apoi, timp de veacuri, filozofia a fost moartă".

Vasiliev (1958) 1: 187

Hatch (1957) 280

Este adevărat că studiul filozofiei greceşti a scăzut mult în intensitate o dată cu creşterea autorităţii teologiei ortodoxe creştine. Dintre operele lui Aristotel se pare că numai *Categoriile* şi *Despre interpretare* au fost traduse în latină pînă la finele epocii despre care vorbim; nici măcar restul tratatelor din *Organon* şi, cu atît mai puţin, tratatele etice şi metafizice nu au fost transpuse într-o formă care le-ar fi putut face accesibile teologilor occidentali. Boeţiu, traducătorul acestor tratate, intenţionase să transpună în latină toate lucrările lui Aristotel şi Platon, să „creeze o legătură armonioasă şi să demonstreze că ele nu dezaprobă chiar totul, după cum susţin mulţi, ci sînt în

deplin acord cu multe dintre lucrurile care țin de filozofie". Însă cele două tratate de logică au fost singurele pe care le-a terminat de tradus sau, oricum, singurele care s-au păstrat și singurele opere aparținînd lui Aristotel care au fost cunoscute de Occidentul creștin pînă în prima jumătate a secolului al XII-lea. De-abia atunci s-au întors gînditorii occidentali la studiul aprofundat al sistemelor filozofice clasice, și aceasta în primul rînd ca rezultat al provocărilor externe și al necesității teologice interne. L-au studiat atunci pe Aristotel în calitate de teologi. Era ca și cînd filozofia și problemele filozofice ar fi dispărut din atenția gînditorilor creștini vreme de jumătate de mileniu sau chiar mai mult.

Boeț. *Herm. sec.* 2 pr. (*PL* 64:433)

Și totuși, același Boețiu, a cărui traducere a tratatelor lui Aristotel marchează sfîrșitul gîndirii clasice în aceeași măsură ca și desființarea aproape în aceeași perioadă a școlii din Atena, a fost, de asemenea, autorul unei cărți care temperează în mod serios orice astfel de interpretare a triumfului teologiei. Lucrarea sa, *Mîngîierile filozofiei*, „cea mai rafinată operă literară din perioada de sfîrșit a Antichității", a jucat un rol unic în istoria literaturii și evlaviei medievale. Numeroase exemplare ale lucrării au fost răspîndite prin bibliotecile Europei; a fost tradusă de regele Alfred, de Chaucer și probabil și de regina Elisabeta I; i-a alinat lui Dante Alighieri suferința provocată de moartea Beatricei. Încarcerat fiind pentru trădare, pentru loialitatea față de ortodoxia trinitară și sfidarea față de un rege adept al arianismului, Boețiu s-a aplecat asupra unui vechi gen de literatură clasică, discursul consolator sau *consolatio*, care fusese adaptat de Cicero după modelul grec. Se pare că Boețiu a fost primul teolog creștin care a folosit *consolatio*, dar rezultatul a fost o formă de mîngîiere care reflectă intervenția divină în viața omului fără nici o referință infailibilă la doctrina creștină despre Dumnezeu, fie ea ariană sau niceeană. Tema principală a cărții este apărarea liberului arbitru și a bunătății providenței divine, sub a cărei suveranitate i se permite destinului să lucreze. Într-un dialog cu filozofia personificată, Boețiu își detaliază doctrina cu privire la Dumnezeu pe care îl numește „supraveghetorul care întotdeauna știe dinainte... [a cărui] privire este în deplină armonie cu natura viitoare a faptelor noastre căci îi răsplătește pe cei buni și îi pedepsește pe cei răi".

Norden (1898) 2:585

Boeț. *Cons.* 5.6.45 (*CCSL* 94:105)

Este oare această doctrină o dovadă a faptului că, „deși neîndoielnic un creștin practicant", Boețiu nutrea

H. Taylor (1938) 1:89

gînduri „care erau cele ale filozofiei păgîne"? Sau ar fi mai corect să susţinem că „această reprezentare a lui Dumnezeu este atît de caldă şi autentică în sens creştin încît, chiar dacă nu ar exista dovezi clare ale confesiunii creştine a ultimului dintre romani, am fi îndreptăţiţi să-l considerăm pe Boeţiu drept un gînditor creştin"? Judecînd exclusiv pe baza conţinutului, am putea avea motive să ne îndoim de interpretarea tradiţională conform căreia *Mîngîierile filozofiei* ar fi fost scrise de un teolog creştin. Ar fi justificat să tragem de aici concluzia că autorul *Mîngîierilor filozofiei* nu putea fi acel Boeţiu căruia i s-au atribuit cinci tratate despre doctrina creştină, inclusiv o polemică împotriva lui Nestorie şi a lui Eutihie şi o lucrare însemnată despre doctrina despre Treime. Însă, analizînd mai îndeaproape gîndirea şi limbajul corpusului de lucrări, constatăm că atît *Mîngîierile filozofiei*, cît şi cel puţin patru dintre tratatele teologice au fost scrise de acelaşi autor. Aceasta ar sugera că, în *Mîngîierile filozofiei*, Boeţiu împinge raţiunea pînă la limita credinţei, iar această finalitate apologetică „explică de ce nu există nimic specific creştin sau biblic pe parcursul întregii lucrări". Totuşi, ea nu explică de ce cel puţin un teolog ortodox, la ceas de mare cumpănă, găseşte mai multă mîngîiere în contemplaţia filozofică întemeiată pe raţiunea naturală decît în revelaţia creştină pe care o apără în lucrările sale teologice.

Grabmann (1957) 1:163

Rand (1929) 178

Lucrarea lui Boeţiu, *Mîngîierile filozofiei*, reflectă sub diferite aspecte o problemă mai generală. Victoria doctrinei dreptei credinţe creştine asupra gîndirii clasice era într-o oarecare măsură o victorie scump plătită, căci teologia care a triumfat asupra filozofiei greceşti a continuat să fie modelată de atunci încoace de limbajul şi gîndirea metafizicii clasice. De pildă, cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215 a decretat că „în Taina Sfintei Împărtăşanii... pîinea este transsubstanţiată în trupul [lui Hristos], iar vinul în sîngele [Lui]", iar Conciliul de la Trento a declarat în 1551 că folosirea termenului „transsubstanţiere" este „corectă şi potrivită". În majoritatea interpretărilor teologice ale termenului „transsubstanţiere", începînd cu cele din secolul al XIII-lea, cuvîntul „substanţă" este explicat pe baza sensului pe care îl are în filozofia clasică, spre exemplu în cartea a cincea a *Metafizicii* lui Aristotel; transsubstanţierea este prin urmare legată de acceptarea metafizicii sau chiar a fizicii aristotelice.

Mansi 22:982

Mansi 33:82

Totuşi, folosirea termenului „substanţă" în cadrul dezbaterii despre prezenţa euharistică este anterioară redescoperirii lui Aristotel. În secolul al IX-lea, Ratramnus vorbea despre „substanţe văzute şi totuşi nevăzute", iar adversarul său, Radbertus, afirma că „însuşi trupul şi sîngele lui Hristos se sfinţesc din substanţa pîinii şi a vinului". Chiar şi „transsubstanţierea" era folosită în secolul al XII-lea în sens general. Aceste mărturii ne îndreptăţesc să credem că doctrina transsubstanţierii, aşa cum a fost ea elaborată de Conciliile 4 Lateran şi Trident, nu a impus filozofia lui Aristotel ca fiind indispensabilă doctrinei creştine. Fie că a impus-o sau nu în principiu, este sigur că a impus-o în practică; aşa cum legea naturală a ajuns să fie identificată cu o anumită formulare ecleziastică a ceea ce se cuvine să fie natural, tot astfel şi substanţa a ajuns să fie definită aşa cum a definit-o o anumită teologie filozofică.

Ratr. *Corp.* II (Brink 36)

Radb. *Corp.* 4.1. (PL 120:1277-1278)

Transsubstanţierea este un exemplu particular a ceea ce s-a numit „elenizare a creştinismului". Acuzaţia de subordonare a adevărului revelaţiei divine faţă de filozofia greacă este foarte frecventă în istoria polemicii teologice. *Micul labirint,* scris probabil de Hipolit, atacă adopţionismul lui Teodotus şi Artemon care, printre alte greşeli, „au renunţat la Sfintele Scripturi ale lui Dumnezeu" şi s-au consacrat studiului operelor lui Euclid şi Aristotel; Nestorie îşi acuza adversarii în cadrul disputelor hristologice din secolul al V-lea de faptul că se lăsau „duşi pe un drum greşit de mentalitatea grecilor". Acuzaţia urma să revină în atacurile Reformatorilor asupra scolasticii medievale, însă de-abia în epoca modernă ideea de dogmă privită ca elenizare a creştinismului a devenit o explicaţie frecventă în ceea ce priveşte dezvoltarea doctrinei creştine timpurii. În orice caz, „elenizarea" este un termen mult prea simplist şi nepotrivit pentru a descrie procesul care a condus la naşterea doctrinei creştine ortodoxe. Totuşi, este adevărat că în limbaj, şi uneori în idei, doctrina creştină ortodoxă mai păstrează încă urmele efortului său de a înţelege şi depăşi gîndirea păgînă, astfel încît ceea ce au moştenit generaţiile următoare (inclusiv acele generaţii care erau şi ele ignorante faţă de Antichitate) în dogma Bisericii include şi o bună parte din filozofia greacă. A existat cu siguranţă o biruinţă asupra gîndirii clasice, dar o biruinţă pentru care unii teologi creştini au fost dispuşi să plătească un preţ destul de mare.

apud Eus. *H.e.* 5.28.13-14 (*GCS* 9:504)

Nest. *Ep. Chir.* 2.7 (*ACO* 1-1-1:31)

Cît de mare a fost preţul reiese din scrierile apologeţilor. Chiar şi în situaţia în care cititorul acordă atenţie

sarcinii apologeţilor în calitate de soli ai Bisericii către lumea păgînă – o atenţie mai mare decît au fost dispuşi mulţi istorici ai doctrinei să îi acorde – totuşi „atitudinea lor faţă de cultura Antichităţii rămîne contradictorie. Pe de o parte, prinşi în focul luptei, sînt tentaţi să caute contraste şi să le accentueze puternic, să scoată cu orice preţ la iveală aspectele întunecate, să creeze un fundal neguros pentru a reliefa lumina strălucitoare a creştinismului, fără a se sfii să folosească mijloace imorale pentru a-şi atinge scopul. Pe de altă parte, cele mai profunde contraste le rămîn adesea ascunse, căci au transpus deja mesajul evanghelic în formele conceptuale ale vremii, alcătuind un tot unitar. Ei pretind că luptă pentru noua credinţă împotriva lumii vechi ; de fapt, ei continuă în parte lupta dintre orientările intelectuale, care se dădea deja în Antichitate, adăugînd doar cîteva probleme şi venind cu noi argumente". Se poate spune că şi-au unit eforturile pentru a susţine teza că Hristos a revelat adevărata filozofie, veche şi totuşi nouă, ca pe o îndreptare şi, totodată, o împlinire a ceea ce mintea filozofilor intuise deja.

Wendland (1907) 159

Teologul cu cea mai mare autoritate care a susţinut această teză a fost Clement din Alexandria. Asemenea altor apologeţi, Clement a fost înfăţişat ca un elenist radical, care a adaptat credinţa creştină în aşa fel încît să se potrivească ideilor unei filozofii străine, întrucît „tradiţia Bisericii îi [era] cu totul străină, atît în ansamblu cît şi în detaliu". De aceea, scrierile lui au fost considerate ca avînd o finalitate în primul rînd sau chiar exclusiv apologetică. Însă tema dominantă a operei sale este în mod evident „problema instruirii cu înţelepciune a celor necopţi" în ceea ce priveşte doctrina şi viaţa creştină, aşa cum spune explicit în *Pedagogul* şi cum lasă să se înţeleagă în *Stromate*. Dar în *Cuvînt către greci*, Clement adresa un apel confraţilor lui filozofi să-şi întregească viziunea asupra lumii acceptîndu-l pe Hristos. Ceea ce deja percepuseră ei din natura absolută a realităţii era denumit de Clement o mică scînteie, capabilă să aprindă focul, o urmă de înţelepciune şi un imbold de la Dumnezeu. Îi mustra pentru că se mulţumeau cu o concepţie religioasă care reprezenta divinitatea întocmai cum o reprezentau religiile lor, în timp ce concepţia lor filozofică depăşise cu mult acele reprezentări grosolane. Modul cum îl reprezentau ei pe Zeus era „o imagine a unei imagini", pe cînd adevăratul chip al lui Dumnezeu este Logosul ; prin urmare, autentica „imagine a imaginii" este însăşi mintea omenească, şi nu

Harnack (1931) 1: 642

H.R. Niebuhr (1951) 126-127

H. Chadwick (1966) 31-65

Clem. *Str.* 6.17.149.2 (*GCS* 52:508)

Clem. Str. 5.14.94.5 (*GCS* 52:388)

Clem. *Prot.* 10.98.4 (*GCS* 12:71)

Clem. *Prot.* II. 112.2 (*GCS* 12:79)

Clem. *Prot.* II.113.1-2 (*GCS* 12:79)

statuile a căror inutilitate i-au învăţat filozofii lor să o recunoască. Clement descria în culori foarte vii superioritatea intelectuală şi morală a creştinismului chiar şi faţă de cele mai nobile descoperiri ale păgînilor. Căci, „ceea ce filozoful filozofilor doar a intuit, ucenicii lui Hristos au înţeles şi au mărturisit". De aceea, el li se adresa, îmbinînd Scriptura cu Homer: „Filozofia este un îndemn cu viaţă lungă, ce curtează iubirea veşnică a înţelepciunii, în vreme ce porunca Domnului străluceşte cu putere, «luminînd ochii». Primiţi-l pe Hristos, primiţi darul de a vedea, primiţi lumina, «ca să-l cunoaşteţi bine atît pe Dumnezeu, cît şi pe om»". Clement nu s-a simţit obligat să răspundă acuzaţiilor de imoralitate şi iraţionalitate care mai erau încă îndreptate împotriva vieţii şi doctrinei creştine. El scria precum un evanghelist printre greci.

Clem. *Str.* 4.22.144.2 (*GCS* 52:312)

Clem. *Str.* 4.3.9.4 (*GCS* 52:253-254)

Clem. *Str.* 4.3.12.5 (*GCS* 52:253-254)

Clem. *Prot.* II.111.2 (*GCS* 12:78-79)

Grillmeier (1965) 160-161

Importanţa filozofiei pentru doctrina sa nu trebuie să fie căutată cu precădere în observaţiile măgulitoare la adresa persoanelor sau chiar a ideilor filozofilor, în special Socrate şi Platon, ci mai curînd în influenţa platonismului din perioada de mijloc asupra gîndirii sale despre doctrine creştine esenţiale precum natura omului şi persoana lui Hristos. Pe om îl descria ca pe o făptură duală, asemenea centaurului din miturile clasice, alcătuit din trup şi suflet; era sarcina vieţii „filozofului gnostic" creştin să lupte pentru eliberarea sufletului de sub robia trupului, pregătindu-se pentru eliberarea finală, care este moartea. Această concepţie apare chiar şi în cele mai profunde afirmaţii ale lui Clement legate de doctrina creştină a omului ca făptură creată şi supusă păcatului, fiind reflectată în simpatia sa faţă de doctrina platonică a preexistenţei sufletului. O ambivalenţă similară este evidentă şi în hristologia sa. El a afirmat în repetate rînduri istoricitatea întrupării şi realitatea trupului lui Hristos; dar întrucît definiţia lui cu privire la adevărata umanitate avea neajunsurile pe care tocmai le-am precizat, tezele lui hristologice căpătau frecvent nuanţe docetiste. Clement nu era desigur un adept al docetismului, însă a estompat distincţia dintre Logos şi suflet într-o manieră care putea conduce la o astfel de concluzie. Tema hristologiei lui Clement nu era istoria vieţii, morţii şi învierii lui Iisus Hristos, ci Logosul divin care apare în această istorie. Se pare că i-a fost mai uşor să vorbească despre Domnul înviat decît despre suferinţele lui. O motivaţie pentru această preferinţă o reprezintă concepţia lui Clement despre înviere, fie ea a lui Hristos sau a creştinului. Viziunea platonică mediană a

sufletului nemuritor pare să fi fost asimilată de Clement învierii, în ciuda altor indicii care conduc la concluzia că el nu ar fi considerat sufletul ca fiind nemuritor în mod natural. Aceasta nu era o simplă elenizare a mesajului creştin, cum reiese foarte clar din polemicile lui împotriva gnosticismului ; dar nu era nici o victorie aşa de mare a doctrinei creştine asupra gîndirii greceşti pe cît părea să fie.

Origen a fost şi el reprezentat ca un elenist înverşunat ; unul dintre contemporanii săi păgîni spunea despre el că „în vreme ce felul lui de viaţă era creştin şi opus legii, gîndea ca un grec, împletind idei ale grecilor cu legende străine". Din numeroasele lucrări ale lui Origen pe marginea Bibliei reiese limpede faptul că el se baza mult mai puţin decît Clement pe noţiunea de tradiţie secretă şi că era mult mai hotărît decît acesta să-şi păstreze speculaţiile în limitele tradiţiei. Prin urmare, tensiunea dintre doctrina biblică şi cea filozofică era cu atît mai acută la Origen. O ilustrare relevantă a acestei tensiuni este concepţia lui Origen despre înviere, căreia i-a dedicat două cărţi şi două dialoguri (toate pierdute, cu excepţia cîtorva fragmente). Doctrina învierii trupeşti reale era „propovăduită în biserici... pentru oamenii simpli şi pentru urechile mulţimii pe care credinţa îi conduce spre o viaţă mai bună". Însă Origen considera această doctrină drept o alegorie a învăţăturii potrivit căreia „în trup sălăşluieşte un anumit principiu care nu este supus stricăciunii şi care salvează trupul de la stricăciune" – nu acelaşi trup care a cunoscut moartea, ci un trup pregătit pentru noua viaţă în veşnicie. Pe de altă parte, Origen recunoştea faptul că era, asemenea filozofilor păgîni, adeptul doctrinei nemuririi sufletului. Susţinea, de asemenea, ideea preexistenţei şi căderii ulterioare a sufletului a cărui „viaţă nu începe cînd acesta este unit cu trupul". În viziunea unui alt creştin din secolul al III-lea, aceasta era o dovadă a „uşurătăţii unora care nesocotesc fără ruşine Scriptura, pentru a arăta ceea ce cred ei, că învierea nu este în trup ; vorbind despre un trup raţional şi întorcînd credinţa în înviere pe toate feţele, ei o preschimbă în alegorie". Filozofii păgîni nu au priceput ceea ce credea Origen că este adevăratul sens al doctrinei creştine a învierii, în vreme ce creştinii care interpretau scrierile sale *ad litteram* au înţeles că este vorba despre o trădare a mesajului biblic în favoarea spiritualismului platonic. Sistemul lui Origen ar căpăta mai multă coerenţă prin eliminarea celor doi poli, dar, pe de altă parte, aceasta ar însemna o simplificare şi

apud Eus. *H.e.* 6.19.7 (*GCS* 9:560)

Hanson (1954) 182-192

apud Metod. *Înv.* 3.17.2-5 (*GCS* 27:413-414)

Or. *Cels.* 5.18.-19 (*GCS* 3:19:20)

Or. *Cels.* 5.23 (*GCS* 3:24)

Or. Cels. 7.32 (*GCS* 3:182-183)

Or. *Cels.* 3.81 (*GCS* 2:271-272)

Daniélou (1955) 289

Metod. *Înv.* 1.39.2 (*GCS* 27:282)

o denaturare a gîndirii lui, căci doctrina biblică și speculația filozofică sînt amîndouă componente esențiale ale concepției sale teologice.

Doctrina biblică și speculația filozofică se împleteau și în teologia lui Tertulian, deși în proporții diferite. Întrebarea lui „Ce are Atena de-a face cu Ierusalimul?" și răspunsul negativ pe care l-a dat cu fermitate în repetate rînduri au umbrit uneori elementele filozofice ale gîndirii sale. Chiar temele a căror semnificație am analizat-o în cazul lui Origen, învierea și sufletul, ilustrează aversiunea lui Tertulian față de filozofie, dar și dependența lui față de ea. În tratatul lui despre înviere recunoaște o anumită apropiere între doctrina creștină și teoriile unor filozofi, dar, în același timp, prezintă diferite pasaje biblice despre trup în antiteză cu concepția filozofilor și ereticilor, acordînd o atenție deosebită capitolului 15 din Epistola întîi către Corinteni. Tratatul despre suflet începe cu un atac similar împotriva doctrinelor filozofice, mai precis împotriva doctrinei lui Platon pe care îl va numi ulterior „părintele tuturor acestor eretici". Încă o dată, el a trebuit să recunoască legătura dintre adevărul biblic și teoria filozofică, însă era hotărît să „elibereze, pe de o parte, concepțiile pe care le avem în comun cu ei de argumentele filozofilor, și să separe, pe de altă parte, argumentele pe care le folosesc ambele părți de opiniile acelorași filozofi".

Teoretic, Tertulian era fidel numai Bibliei și „celor mai frecvente admonestări" ale Mîngîietorului montanist; „ceea ce sîntem noi înșine sînt [și au fost] și Scripturile de la bun început". Dar în nici un caz nu era limpede ceea ce spuneau Scripturile și tradiția Bisericii (sau chiar Mîngîietorul) despre originea și natura sufletului omenesc. De aceea, el s-a simțit obligat să: „cer ajutorul stoicilor, care, declarînd aproape în termenii noștri că sufletul este o esență spirituală (așa cum răsuflarea și spiritul sînt foarte apropiate ca natură), nu vor întîmpina nici o greutate să [ne] demonstreze că sufletul este o substanță materială". Apărînd doctrina biblică a sufletului împotriva concepțiilor filozofice, Tertulian i-a invocat nu numai pe stoici, ci și pe Aristotel (pe care se pare că nu l-a mai citat în altă parte) și alți autori, începînd cu presocraticii Heraclit și Democrit și terminînd cu filozoful din epoca augustiniană, Arius Didimus. Tertulian nu a putut să nu aducă în sprijinul doctrinei învierii și al originii simultane a sufletului și a trupului însăși filozofia, împotriva pretențiilor căreia se exprimase cu atîta fermitate. Astfel, în

Tert. *Praescrip.* 7.9 (*CCSL* 1:193)

Tert. *Înv.* 1-3 (*CCSL* 2: 921-925)

Tert. *Înv.* 4 (*CCSL* 2: 925-926)

Tert. *Înv.* 48-60 (*CCSL* 2:987-1009)

Tert. *Anim.* 1.2-6 (*CCSL* 2:781-83) Tert. *Anim.* 23.5 (*CCSL* 2: 815)

Tert. *Anim.* 2.5 (*CCSL* 2:784)

Tert. *Anim.* 58.8 (*CCSL* 2:869)

Tert. *Praescrip.* 38.5 (*CCSL* 1:218)

Tert. *Anim.* 5.2 (*CCSL* 2:786)

Tert. *Anim.* 12.3; 43.2 (*CCSL* 2:798; 845) Tert. *Anim.* 15. 3-5 (*CCSL* 2:801-802) Tert. *Anim.* 54.2 (*CCSL* 2:861)

timp ce Origen se poate spune că ilustrează modificarea concepţiilor filozofice printr-o continuă expunere a acestora la temele biblice, despre Tertulian se poate spune că ilustrează continua şi inevitabila, deşi nu întotdeauna recunoscută sau conştientizată, influenţă a ideilor filozofice asupra doctrinei creştine. Amîndoi demonstrează faptul că a existat cu adevărat o victorie a teologiei asupra filozofiei clasice, dar şi că victoria nu a fost în nici un caz atît de categorică precum au pretins apărătorii doctrinei creştine.

Ca nu cumva exemplele oferite de Origen şi Tertulian să fie considerate nereprezentative, pe motiv că ambii au fost condamnaţi ca eretici, verticalitatea doctrinară incontestabilă a lui Grigorie de Nyssa poate fi luată ca dovadă a tezei că tensiunea dintre doctrina biblică şi cea filozofică a continuat să caracterizeze teologia ortodoxă a tradiţiei universale. Chiar dacă nu putem susţine că doctrina sa cu privire la Sfînta Treime a fost salvată de triteism de concepţia platonică a esenţei, viziunea lui asupra doctrinelor pe care le-am examinat la Clement, Origen şi Tertulian, doctrinele sufletului şi învierii, întăreşte teza mai sus-menţionată, aşa cum sugerează şi titlul tratatului său, *Despre suflet şi înviere*, unde se afirmă că „în timp ce [filozofia păgînă] era îndreptată, în ceea ce priveşte tema sufletului, în direcţia implicaţiilor presupuse dorită de gînditor, noi nu avem dreptul să facem acest lucru, şi anume să afirmăm orice ne place. Căci pentru noi Sfînta Scriptură este regula şi norma oricărei doctrine. Spre aceasta trebuie să avem aţintită privirea şi nu încuviinţăm decît ceea ce poate fi adus în armonie cu ţelul acestor scrieri". Totuşi, Grigorie, asemenea mentorului său Origen, nu a reuşit să se elibereze întru totul de sub influenţa filozofiei platonice; în privinţa formei şi chiar a conţinutului, tratatul lui despre suflet trădează numeroase afinităţi cu *Phaidon*, aşa cum teologia sa mistică reflectă interesul faţă de gîndirea platonică, dar, în aceeaşi măsură, şi transcenderea acesteia.

Gr. Nyss. *Eun.* 3.2.98-99 (Jaeger 2: 79)

Vezi *infra*, pp. 234-235

Gr. Nyss. *Anim. et res.* (*PG* 46:49)

Gr. Nyss. *Anim. et res.* (*PG* 46: 108)

Probabil cele mai convingătoare indicii ale continuei influenţe a filozofiei greceşti asupra teologiei creştine sînt două doctrine creştine: doctrina nemuririi sufletului şi doctrina absolutităţii lui Dumnezeu – „Dumnezeu şi sufletul, asta este ceea ce doresc să ştiu, nimic mai mult", potrivit bine cunoscutei afirmaţii a lui Augustin. Ideea sufletului nemuritor şi raţional face parte din moştenirea greacă a doctrinei creştine; Toma din Aquino şi Philipp

Aug. *Soliloq.* 1.2.7 (*PL* 32:872)

Melanchthon sînt numai doi dintre numeroşii teologi care au scris tratate purtînd titlul *Despre suflet*, al căror conţinut este ilustrat printr-un limbaj despre suflet mai mult filozofic decît biblic.

Într-adevăr, ideea nemuririi sufletului a ajuns în cele din urmă să fie identificată cu doctrina biblică a învierii trupului, mai ales că această idee fusese unul dintre scopurile polemice iniţiale ale acestei doctrine. Identificarea păgînă sau eretică a sufletului cu viaţa şi teoria nemuririi naturale independente faţă de acţiunea lui Dumnezeu Creatorul au fost respinse de gînditorii creştini pe motiv că „sufletul singur nu constituie viaţa, ci participă la viaţa care îi este dăruită de Dumnezeu", prin a cărui voinţă primeşte sufletul darul de a trăi veşnic. Prin urmare, „sufletul ia parte la viaţă întrucît Dumnezeu voieşte ca el să trăiască; şi nu mai poate lua parte dacă Dumnezeu nu mai voieşte ca sufletul să trăiască". Afirmaţia lui Taţian că „sufletul nu este nemuritor prin el însuşi, ci muritor" se baza pe ipotezele lui privind relaţia dintre timp şi veşnicie şi dintre trup, suflet şi spirit, susţinînd cu insistenţă doctrina învierii în opoziţie cu nemurirea naturală.

Irin. *Haer.* 2.34.4 (Harvey 1:383)

Taţ. *Or.* 13 (*TU* 4-1:14)

Această insistenţă se întemeia pe doctrina creştină a creaţiei. Întrucît numai Dumnezeu este fără de început şi restul a fost „adus la viaţă de către Orînduitorul tuturor lucrurilor de sus, de aceea credem că va fi o înviere a trupurilor după săvîrşirea tuturor lucrurilor". Atenagora a argumentat amănunţit în sprijinul teoriei că mărturisirea lui Dumnezeu ca Făcător al tuturor lucrurilor necesita o doctrină a învierii ca o completare a planului divin şi că „motivul aducerii la viaţă [a omului] este o garanţie a învierii sale, căci fără acest lucru nu ar fi veşnic ca om". Însă argumentaţia lui Atenagora, spre deosebire de cea a lui Taţian, este deja un indiciu al sintezei dintre nemurire şi înviere care va alcătui doctrina ortodoxă. Speculaţiile lui Origen despre preexistenţa sufletelor şi mîntuirea lor finală generală au fost condamnate în mod oficial de-abia în secolul al VI-lea, însă ele fuseseră deja repudiate de majoritatea teologilor. Doctrina creaţiei era apărată prin faptul că era diferenţiată de doctrina căderii omului: păcatul omenesc şi moartea nu se datorau unei căderi preistorice a sufletului şi unei încarcerări ulterioare în trup, ci primei neascultări a omului. O dată separată doctrina nemuririi sufletului de noţiunea preexistenţei sufletului, aceasta putea fi armonizată şi cu doctrina învierii. Tratatul lui Ambrozie despre înviere exprimă concepţia general

Taţ. *Or.* 5-6 (*TU* 4-1:6)

Atenag. *Res.* 13 (*TU* 4-11:63)

Vezi *infra*, pp. 335-336

Ambr. *Exc. Sat.* 2.65 (*CSEL* 73:285)

Ambr. *Exc. Sat.* 2.50-52 (*CSEL* 73: 275-276)

recunoscută potrivit căreia doctrina nemuririi este incompletă fără doctrina învierii; învierea semnifică faptul că trupului i s-a conferit viaţa fără de moarte pe care sufletul o are deja. Ceea ce credeau filozofii despre nemurirea sufletului nu era greşit, ci doar incomplet.

Cealaltă doctrină creştină a cărei dezvoltare a fost afectată în mod semnificativ de continua influenţă a gîndirii greceşti a fost doctrina despre Dumnezeu. Viziunea biblică legată de Dumnezeu ca Ziditor conţine în mod implicit şi afirmarea independenţei sale suverane: Dumnezeu nu este dependent faţă de creaţia sa precum este aceasta faţă de El. Însă în concepţia lor despre libertatea lui Dumnezeu, profeţii au pus accent şi pe implicarea lui, prin iubire şi mînie, în destinul poporului ales. Prin urmare, doctrina Vechiului Testament cu privire la libertatea suverană a lui Dumnezeu nu putea fi sinonimă cu doctrina filozofică a impasibilităţii divine (ἀπάθεια), care însemna în primul rînd că Dumnezeu nu este supus schimbărilor şi suferinţelor care caracterizează viaţa şi sensibilitatea omului, deşi în mod indirect putea însemna şi impasivitate – şi anume că Dumnezeu este indiferent faţă de schimbările şi suferinţele omului. Este semnificativ faptul că teologii creştini prezentau de obicei doctrina impasibilităţii lui Dumnezeu ca axiomă, fără a se strădui să ofere prea multe dovezi biblice şi teologice în acest sens. Argumentaţia tradiţională este foarte bine rezumată într-un scurt tratat, *Despre impasibilitatea şi pasibilitatea lui Dumnezeu,* scris de Grigorie Făcătorul de Minuni, care s-a păstrat numai în siriacă. Chiar şi Tertulian, cu toată ostilitatea lui faţă de metafizică, folosea argumentaţia împotriva lui Praxeas. Pentru Atanasie era „un adevăr acceptat faptul că Dumnezeu nu are nevoie de nimic, ci îşi este suficient şi se cuprinde pe sine însuşi", conform „principiului de filozofie naturală care spune că ceea ce este singular şi desăvîrşit este superior acelor lucruri care se disting prin diversitate". Didim cel Orb considera firesc că Duhul Sfînt, asemenea lui Dumnezeu, trebuia să fie „impasibil, indivizibil şi imuabil". Potrivit lui Teodor din Mopsuestia, „este bine ştiut... că prăpastia dintre [Cel Veşnic şi cel vremelnic] este de netrecut"; şi „este ştiut că diversitatea aparţine creaţiei, iar simplitatea naturii divine". Chiril al Alexandriei cataloga drept „nebunie" orice sugestie potrivit căreia Logosul, Dumnezeu fiind, ar putea fi transformat. Apolinarie rezuma concepţia teologiei creştine în ansamblul ei atunci cînd afirma: „Oricine atribuie

Pitra 4: 103-120, 363-376

Tert. *Prax.* 29.5 (*CCSL* 2: 1202-1203)
Vezi *infra*, pp. 123-124

At. *Gent.* 28 (*PG* 25:56)

At. *Gent.* 39 (*PG* 25:77)

Didim *Duh. Sf.* 9 (*PG* 39: 1041)

Taod. Mops. *Omil cateh.* 4.6 (ST 145:83)

Taod. Mops. *Omil. cateh.* 9.18 (*ST* 145:245)

Chir. *Inc. unig.* (SC 97:208)

Apol. *Fid. sec. pt.* 12 (Lietzmann 171)

Gr. Nyss. *Apol.* (Jaeger 3-1:219); Gr. Nyss. *Eun.* 3.2.12 (Jaeger 2:51)

Whitehead (1960) 526

patimă puterii [dumnezeiești] este ateu". Pentru Grigorie de Nyssa ideea că Dumnezeu ar putea fi supus pasiunii era prea absurdă ca să merite vreo atenție deosebită și prea blasfematorie ca să fie îmbrățișată de creștini. Indiferent dacă priveau speculația platonică drept compatibilă sau nu cu mesajul evanghelic, teologii erau de acord cu faptul că interpretarea creștină a relației dintre Creator și creație impunea „conceptul unui Dumnezeu complet static, cu o existență superioară, aflat în relație cu o lume în permanentă transformare, cu o existență precară" – un concept pe care doctrina creștină l-a împrumutat din filozofia greacă.

Arnob. *Gent.* 6.2. (*CSEL* 4:214-15)

Arnob. *Gent.* 7.5. (*CSEL* 4:241)

Iust. *1 Apol.* 25.2 (Goodspeed 42)

Goodenough (1923) 137

Cu toate acestea, orice asemenea concept nu putea să nesocotească ceea ce se spun atît în Vechiul, cît și în Noul Testament, și anume că Dumnezeu este aprig cu păcatul, iar Hristos cel răstignit are fire dumnezeiască. Unii teologi creștini au mers pînă într-acolo încît au identificat doctrina creștină despre Dumnezeu cu respingerea de către filozofi a antropomorfismului; Arnobiu susținea că Dumnezeu (zeii) trebuia(u) să fie „imun[i] la orice dezordine și tulburare", fără „vreo agitație a spiritului" sau mînie. Alții nu mergeau atît de departe, dar afirmau că doctrina filozofică a impasibilității nu este incompatibilă cu fragmentele din Biblie în care se vorbește despre mînia lui Dumnezeu; Iustin îl concepea pe Dumnezeu ca impasibil, dar vorbea „în repetate rînduri despre Dumnezeu și într-un limbaj cît se poate de personal". Și alții au fost constrînși, în primul rînd datorită atitudinii lor polemice, să acorde subtilității relației dintre transcendență și mînie mai multă atenție; Tertulian polemiza cu Praxeas, susținînd ideea impasibilității lui Dumnezeu, însă distincția pe care o făcea Marcion între Dumnezeul iubirii și Dumnezeul mîniei l-a determinat să mărturisească faptul că: „Dumnezeu poate da frîu liber mîniei, fără însă a fi afectat de mînie". Doctrina absolutității și impasibilității lui Dumnezeu a devenit una dintre premisele care au stat la baza abordărilor trinitare și hristologice; iar doctrina răscumpărării, elaborată de Anselm de Canterbury, era întemeiată pe axioma potrivit căreia „natura divină este impasibilă și sub nici o formă nu poate fi coborîtă din înălțime sau împiedicată să-și împlinească vrerea".

Tert. *Prax.* 29.5 (*CCSL* 2:1202-1203)

Tert. *Marc.* 2.16.7 (*CCSL* 1:494)

Vezi *infra*, pp. 242-243

Ans. *Cur. d. h.* 1.8 (Schmitt 2:59)

Deși axioma impasibilității lui Dumnezeu nu impunea dovezi biblice convenționale, totuși există un pasaj din Vechiul Testament care a servit drept argument în dezbaterile ontologice creștine: „Eu sînt Cel ce sînt" – cuvintele

Ieş. 3,14

Clem. *Paed.* 8.71.1 (*GCS* 12:131)

Or. *Princ.* 1.3.6 (*GCS* 22:57)
Or. *Orat.* 24.2 (*GCS* 3:354)

Ilar. *Trei.* 1.5 (*PL* 10:28)

Gr. Naz. *Pred.* 30.18 (*PG* 36:125-128)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 9.10 (*ST* 145:229)

Filox. *Trei.* 1 (CSCO 9:27-28; 10:27)

Aug. *Trei.* 7.5 (*CCSL* 50:261)

Dion. Ar. *N. d.* 1.6; 2.1 (*PG* 3:596; 637)

Toma Aq. *S.T.* 1.2.3

Marrou (1960) 236-237

H. Chadwick (1966) 64

rostite din rugul aprins. Pentru Clement din Alexandria aceste cuvinte însemnau că „Dumnezeu este unul, şi dincolo de unul, şi mai presus de monada însăşi"; pentru Origen, însemnau că „toate lucrurile, oricare ar fi ele, participă la El, cel care este cu adevărat"; pentru Ilarie, erau „o tîlcuire atît de limpede cu privire la Dumnezeu, încît a exprimat în termeni adaptaţi înţelegerii omeneşti o înţelegere mai presus de minte a tainei firii dumnezeieşti"; pentru Grigorie de Nazianz dovedeau că „Cel ce este" constituie cea mai potrivită definire a lui Dumnezeu; pentru Teodor din Mopsuestia reprezentau semnul distinctiv dintre Creator şi întreaga sa creaţie; pentru Filoxen din Mabbug erau modalitatea divină de „a înlătura tradiţia politeismului"; pentru Augustin demonstrau faptul că termenul „esenţă" poate fi folosit în deplină siguranţă cu privire la Dumnezeu, în timp ce „substanţă", nu. Din aceste surse şi din altele, precum *Despre numele divine* aparţinînd lui Dionisie Areopagitul, interpretarea ontologică a pasajului biblic a trecut în tratatele cu autoritate ale doctrinei creştine, şi anume *Credinţa ortodoxă* de Ioan Damaschinul, în Răsărit şi *Summa Theologiae* de Toma din Aquino, în Apus. Nu ar fi aşadar nici o exagerare să vorbim despre „o metafizică a Ieşirii", cu care un Părinte al Bisericii precum Clement din Alexandria s-a străduit să-şi armonizeze platonismul creştin.

Chiar şi în cazul teologiei lui Clement, ar fi totuşi greşit să vorbim despre elenizare. Căci, aşa cum a sesizat, Henry Chadwick paradoxul, „Clement este influenţat de elenism pînă în măduva oaselor, dar totuşi nu are rezerve în ceea ce priveşte loialitatea lui faţă de Biserică". Deşi teologii citau Scriptura în sprijinul unor idei care îşi aveau obîrşia în filozofie, ei modificau adesea aceste idei pe baza Scripturii. Tensiunea dintre doctrina biblică şi cea filozofică este evidentă mai ales în cazul acelor gînditori, precum Origen şi Augustin, ale căror lucrări includ atît apologii adresate păgînilor, cît şi comentarii biblice adresate creştinilor. Această tensiune ridică probleme serioase în ceea ce priveşte valabilitatea distincţiei dintre teologia apologetică şi cea kerygmatică, fie că privim din perspectivă istorică sau teologică. Cel mult, ar fi posibil să facem distincţia între sarcinile apologetice şi kerygmatice îndeplinite de aceiaşi teologi şi să nu pierdem din vedere ansamblul, cu toate tensiunile lui.

Avem de-a face însă cu o denaturare şi mai mare a adevărului atunci cînd dogma elaborată de tradiţia universală

Harnack (1931) 1:20

Elert (1957) 14

este descrisă ca fiind „în concepţie şi evoluţie o operă a spiritului grec ridicată pe temelia mesajului evanghelic". Într-adevăr, în anumite privinţe, este mai potrivit să definim dogma ca o „deelenizare" a teologiei care a precedat-o şi să afirmăm că „prin elaborarea dogmei, Biserica a înălţat un zid de apărare împotriva unei metafizici străine". Căci, în evoluţia ambelor dogme ale Bisericii primare, dogma trinitară şi cea hristologică, elenizarea s-a manifestat cu precădere în speculaţiile şi ereziile împotriva cărora era îndreptată dogma din simboalele de credinţă şi din sinoadele ecumenice. Speculaţiile au continuat totuşi să existe chiar şi după adoptarea dogmei. Problema rolului filozofiei în cristalizarea doctrinei creştine nu a putut fi evitată nici de teologi precum Tertulian sau Luther, care s-au străduit din răsputeri să o scoată din discuţie. Doctrina creştină a dovedit, iar şi iar, că nu poate trăi numai pe seama filozofiei, ci a trebuit să apeleze la cuvîntul lui Dumnezeu din Vechiul şi Noul Testament.

Aşteptarea neamurilor

Iust. *1 Apol.* 32.3-4 (Goodspeed 47)

Iust. *Dial.* 120.3 (Goodspeed 239)
Irin. Haer. 4.10.2 (Harvey 2: 173-174); Irin. *Dem.* 57 (*ACW* 16: 85)
Cipr. *Mart.* 1.21 (*CSEL* 3:54-55)
Hipol. *Anticr.* 9 (*GCS* 1-11:10)

Rezultatul acestor dispute cu iudaismul şi cu gîndirea clasică a fost o schematizare a relaţiei dintre creştinism şi alte religii care a asigurat finalitatea revelaţiei lui Dumnezeu în Hristos şi, în acelaşi timp, recunoaşterea valabilităţii parţiale a revelaţiilor precedente. „Căpetenie nu va lipsi din [neamul lui] Iuda, şi cîrmuitor din coapsele sale, pînă ce va veni ce i-a fost hărăzit; el este aşteptarea neamurilor [păgîne]." Această profeţie din Geneza 49,10 (LXX) a devenit un text reprezentativ, rezumînd toate cele trei aspecte ale acestei schematizări, şi anume, misiunea istorică a poporului lui Israel, încheierea acestei misiuni o dată cu venirea lui Iisus şi locul lui Iisus ca răspuns divin la aspiraţiile tuturor neamurilor. Iustin Martirul a interpretat profeţia în sensul că iudaismul îşi îndeplinise menirea, iar acum neevreii îl aşteptau pe Hristos să vină din nou; el susţinea că expresia „el este aşteptarea neamurilor [păgîne]" dovedeşte faptul că pasajul se referă la Hristos şi nu la Iuda. Irineu vedea în aceste cuvinte proorocia potrivit căreia Hristos va fi „nădejdea neamurilor", iar Ciprian le considera drept o dovadă că păgînii, şi mai puţin evreii, vor fi cei care vor crede în Hristos. Ca şi Iustin, Hipolit susţinea că acest fragment se referă la a doua venire a lui Hristos.

Origen a rezumat astfel semnificaţia acestui pasaj pentru relaţia creştinismului cu iudaismul precum şi cu păgînismul: „Cel care citeşte proorocia cu mintea deschisă va fi uimit de felul în care, după ce se spune că cei ce vor cîrmui poporul vor veni din tribul lui Iuda, se mai spune limpede şi cînd anume se va sfîrşi cîrmuirea... Hristosul lui Dumnezeu, pentru care sînt lucrurile ce au fost pregătite, a venit, cîrmuitorul despre care vorbesc făgăduinţele lui Dumnezeu. El a fost negreşit singurul dintre toţi înaintaşii şi, îndrăznesc să spun, şi dintre toţi urmaşii, care a fost aşteptarea neamurilor". Această profeţie a influenţat hotărîtor viziunea creştină asupra istoriei, aşa cum reiese din operele lui Eusebiu, Augustin şi Sozomen; şi a fost citată spre a demonstra finalitatea lui Iisus Hristos de-a lungul istoriei creştine.

Or. *Cels.* 1.53 (*GCS* 2:104); Or. *Princ.* 4.1.3 (*GCS* 22:296-298)

Eus. *H.e.* 1.6.1-2 (*GCS* 9:48); Aug. *Civ.* 18.45 (*CCSL* 48:643); Soz. *H.e.* 1.1.3 (*GCS* 50:6)

Finalitatea lui Hristos a fost interpretată în multiple moduri, dar fiecare dintre ele a acordat un oarecare credit revelaţiilor precedente. Tema centrală a tratatului lui Clement, *Pedagogul*, o reprezintă definirea virtuţii ca „voinţă în armonie cu Dumnezeu şi Hristos în trăire, adaptată perfect vieţii veşnice", dar însăşi terminologia acestei definiţii este preluată din stoicism; iar comentariul său cu privire la Decalog, considerat un simbol al numelui „Iisus", l-a determinat să remarce că filozofii greci „au cunoscut o fărîmă din Sfintele Scripturi", dar nu au înţeles întregul adevăr. Revelarea voinţei lui Dumnezeu în Decalog şi căutarea virtuţii de către filozofi au fost amîndouă îngăduite de Dumnezeu, însă acum trebuia să-i fie cedat locul celui căruia i se netezise calea, propovăduitorul vieţii desăvîrşite. Atunci cînd predomina viziunea apocaliptică, fermitatea lui Hristos era interpretată în sensul unei finalităţi cronologice explicite. Tertulian îşi avertiza cititorii păgîni de venirea lui Hristos în calitate de judecător, „care pluteşte deja în aerul acestei lumi, aflată acum aproape de amurg, în toată maiestatea Dumnezeirii dezvăluite"; însă chiar şi el trebuia să recunoască faptul că „în vremurile trecute, evreii s-au bucurat de multă preţuire din partea lui Dumnezeu" şi de „revelaţii deosebite", iar filozofii păgîni „privesc Logosul... ca fiind Creatorul universului". Venirea lui Hristos a fost ultima şi cea mai mare revelaţie a voinţei lui Dumnezeu, dar manifestărilor anterioare trebuia să li se acorde cel puţin o importanţă temporară.

Clem. *Paed.* 1.13.102.2.4 (*GCS* 12:151)

Clem. *Str.* 17.149.2 (*GCS* 52:508)

Tert. *Apol.* 21.15 (*CCSL* 1:125)

Tert. *Apol.* 21.4 (*CCSL* 1:123)

Tert. *Apol.* 21.10 (*CCSL* 1:124)

Cînd răstignirea şi patimile lui Hristos erau considerate drept motivele principale ale unicităţii sale, chiar şi

aceste evenimente noi şi fără precedent erau interpretate ca o împlinire a profeţiei. Pentru Irineu, „Hristos este comoara care era ascunsă în cîmpie, adică, în lume..., dar comoara ascunsă în Scripturile [Vechiului Testament] este Hristos, de vreme ce el a fost vestit prin tipuri şi pilde". Însă „tipurile şi pildele" nu erau numai cuvintele prorocilor, care, „ca mădulare ale lui Hristos... au rostit proorocirea" despre el; evenimentele şi persoanele din istoria poporului lui Israel au îndeplinit şi ele această funcţie, ca atunci cînd „patimile Celui Drept au fost vestite încă de la începuturi prin Abel, au fost zugrăvite şi de prooroci, dar împlinite în vremurile din urmă prin Fiul lui Dumnezeu". Abel era considerat un erou al credinţei creştine. Avraam era „cîrmuitorul şi vestitorul (*princeps et praenuntiator*) credinţei noastre", care „a văzut în Duh ziua venirii Domnului şi iconomia pătimirii lui"; însă o dată cu această venire şi pătimire, misiunea lui Avraam s-a încheiat şi se cuvenea ca adepţii lui „să-şi părăsească corabia şi părintele şi să urmeze Logosul". Unii autori creştini au mers chiar mai departe. Apărîndu-l pe Hristos împotriva afirmaţiei lui Celsus potrivit căreia „mesajul de mîntuire şi curăţenie sufletească adus de Hristos nu este suficient pentru a-i dovedi superioritatea între oameni... [întrucît el] nu ar fi trebuit să moară", Origen i-a răspuns că „dacă [Celsus] crede că sînt rele sărăcia, crucea şi uneltirile oamenilor haini, atunci ar spune negreşit că şi Socrate a avut parte de multă răutate"; dar Socrate „nu ar fi putut să dovedească faptul că este lipsit de orice răutate", în timp ce Hristos a putut. Comparaţia dintre suferinţa lui Hristos şi cea a lui Socrate pare să fi devenit foarte obişnuită în apologetica creştină, reuşind astfel să descopere o paralelă în literatura iudaică precum şi în cea păgînă, care a anticipat mesajul crucii, şi totodată să demonstreze superioritatea lui Hristos.

Irin. *Haer.* 4.26.1 (Harvey 2:234)

Irin. *Haer.* 4.33.10 (Harvey 2:264-265)

Irin. *Haer.* 4.25.2 (Harvey 2:233-234)

Irin. *Haer.* 4.25.1 (Harvey 2:233)

Irin. *Haer.* 4.5.5 (Harvey 2:157)

Irin. *Haer.* 4.5.4 (Harvey 2:156)

Or. *Cels.* 2.40-41 (*GCS* 2:164-165)

În apologetica împotriva păgînismului – deşi nu atît de evidentă precum în cea împotriva iudaismului – vechimea Scripturilor creştine era o mărturie a credibilităţii lor. Apologeţii împotriva iudaismului susţineau că evreii nu şi-au înţeles cum trebuie propria Biblie întrucît nu-l acceptaseră pe Iisus ca fiind Hristosul. Atitudinea creştină faţă de Biblia ebraică era ambivalentă. Pe de o parte, Vechiul Testament era considerat depăşit, acum că „cel ce a fost vestit" a venit; pe de altă parte, printr-o „tălmăcire spirituală", putea fi revendicat drept Scriptură creştină de către Biserică. Cei mai mulţi dintre creştini se pare însă

Hipol. *Haer.* 10.31.1 (*GCS* 26:287)

că nu au adoptat niciodată varianta radicală a primei posibilităţi. De altfel, Tertulian a afirmat că „astăzi" sînt mai mulţi cei care au acceptat „concepţia noastră", şi anume că Vechiul Testament este parte integrantă a Bibliei creştine, decît cei care au acceptat viziunea eretică a lui Marcion, potrivit căreia Vechiul Testament era complet depăşit şi îşi pierduse autoritatea o dată cu venirea lui Hristos. Însă nici măcar Harnack nu era pregătit să tragă alte concluzii decît că „nu este cu totul imposibil să fi existat o decadă în secolul al II-lea în care numărul creştinilor care au respins Vechiul Testament să fi fost mai mare decît al celor care l-au acceptat". Cu toate acestea, însuşi termenul „Scriptură", care iniţial se referea exclusiv la Vechiul Testament, a început să fie aplicat, atît la singular, cît şi la plural, Bibliei creştine în ansamblul ei, incluzînd scrierile sfinte pe care le moştenise creştinismul de la iudaism, precum şi scrierile creştine pe baza cărora erau interpretate Scripturile ebraice. Pe aceasta se întemeiază judecata lui Harnack potrivit căreia cel mai important eveniment din istoria Bisericii între anii 150 şi 250 a fost acela că religia creştină a devenit o credinţă a celor două Testamente.

Tert. *Marc.* 5.20.2 (*CCSL* 1:724)

Harnack (1960) I: 206

Harnack (1931) I: 395-399

„Autoritatea Vechiului Testament", după cum observă Nathanael Bonwetsch într-un comentariu pe marginea afirmaţiei lui Harnack, „a fost o consecinţă imediată a atribuţiilor pe care le îndeplinise şi încă le mai îndeplinea pentru Biserică". Aceste atribuţii erau multiple. În concepţia autorului din secolul al XVIII-lea, tema centrală a lucrării *Creştinismul vechi de cînd lumea* era relaţia de comuniune dintre creştinism şi religia naturală; dar pentru Biserica primară, această comuniune era între creştinism şi Vechiul Testament. Cînd Iustin Martirul, combătîndu-l pe Trifon, se referea la Vechiul Testament ca la „Scripturile voastre, sau mai degrabă ale noastre", el exprima concepţia creştină aproape universală, şi anume că moştenitoarea directă a Vechiului Testament este Biserica, şi nu Sinagoga. Adam, Noe, Avraam – „toţi aceştia... n-ar fi o îndepărtare de la adevăr să-i considerăm creştini, în fapt, dacă nu cu numele". Un simbol al acestei continuităţi era cultul Bisericii. „Nici unul dintre Părinţi nu ne oferă vreun indiciu [clar] cu privire la folosirea Psalmilor sau a altor imnuri şi cîntări în Biserica primelor veacuri", dar ştim de la Iustin că „mărturiile apostolilor sau scrierile proorocilor" erau citite în timpul slujbei duminicale, iar rugăciunea euharistică din *Didahia* înalţă mulţumire

Bonwetsch (1925) 34

Iust. *Dial.* 29.2 (Goodspeed 123)

Eus. *H.e.* 1.4.6 (*GCS* 9:40)

Carrington (1957) 2:121

Iust. *1 Apol.* 67.3 (Goodspeed 75)

Did. 9.2 (Bihlmeyer 5-6); Clem. *Q. d. s.* 29.4 (*GCS* 17:179)

„pentru viţa sfîntă a fiului tău David, pe care ne-ai făcut-o cunoscută prin Fiul tău Iisus". Indiferent dacă liturghia oficiată în Biserica de la începuturi includea sau nu intonarea propriu-zisă a Psalmilor, cu siguranţă existau din belşug aluzii la Vechiul Testament în rugăciuni, lecturi şi predici.

Un alt atribut al Vechiului Testament a fost contribuţia lui la transformarea concepţiei creştine de slujire apostolică în aceea de preoţie care continuă tradiţia levitică a poporului Vechiului Testament. Origen, de pildă, îmbina cele două definiţii ale preoţiei creştine atunci cînd spunea că „apostolii şi urmaşii lor, preoţi asemenea Arhiereului suprem... ştiu de la Duhul Sfînt pentru ce păcate, cînd şi cum trebuie să aducă jertfă". Probabil la fel de important ca menirea liturgică a Vechiului Testament pentru viaţa de zi cu zi a Bisericii era şi rolul etic al poruncilor din Vechiul Testament, şi mai ales al Decalogului. Căci, în ciuda criticilor la adresa legii iudaice, care au devenit argumente frecvente ale polemicii antiiudaice, Biserica acorda un loc special Decalogului, rezumat şi reinterpretat prin învăţăturile morale ale lui Iisus. Irineu spunea: „cuvintele Decalogului... îşi păstrează valoarea pentru noi"; chiar şi Ptolemeu Gnosticul, adept al lui Valentin, făcea distincţia în *Scrisoare către Flora* între Decalog şi restul legii lui Moise, considerîndu-l pe primul împlinit în Hristos, iar legile celelalte ca fiind fie abolite, fie spiritualizate. Nu este clar ce rol a jucat Decalogul în cultul creştin (deşi există indicii că ar fi fost recitat în cadrul anumitor slujbe) sau în educaţia creştină (deşi unele pasaje din operele lui Augustin dau impresia că era folosit în educaţia morală); dar este limpede că Decalogul era foarte preţuit, fiind considerat o chintesenţă a legii lui Dumnezeu, atît a celei naturale, cît şi a celei revelate.

Or. *Disc.* 28.9 (*GCS* 3:381)

Irin. *Haer.* 4.16.4 (Harvey 2:192)

apud Epif. *Haer.* 33.3 (*GCS* 25:450-451)

Aug. *Faust.* 15.7 (*CSEL* 25:428-432); Aug. *Pred.* 9.9.13 (*PL* 38:85)

Astfel, Biserica şi-a însuşit Vechiul Testament – sau, cel puţin, acele părţi din Vechiul Testament care puteau fi interpretate în sens creştin. Exegeza alegorică şi cea tipologică erau foarte importante în disputele creştine cu iudaismul, însă interpretarea spirituală a Vechiului Testament era specifică şi explicării teologice a Vechiului Testament pentru alţi creştini. Ceea ce aveau de spus teologii creştini din secolul al II-lea şi chiar şi din secolul al III-lea despre inspiraţia autorilor Bibliei se referea cu precădere la profeţii Vechiului Testament, şi mai puţin la autorii cărţilor Noului Testament. La fel ca şi Filon, Atenagora credea că profeţii „rosteau ceea ce îi chinuia, judecata lor

Atenag. *Leg.* 9.1 (Goodspeed 323)
Clem. *Str.* 6.18.168.3 (*GCS* 52:518)

fiind suspendată, iar Duhul folosindu-i precum un flautist cîntă la flautul său". Clement din Alexandria îi numea pe profeţi „organe ale vocii dumnezeieşti", însă făcea distincţia între exaltarea falşilor prooroci şi inspiraţia profeţilor autentici, care păstra individualitatea acestora. În viziunea lui Origen, inspiraţia Vechiului Testament excludea adăugarea unor sensuri nedemne textului; sau, aşa cum preciza în alt pasaj, „dacă [întreaga Scriptură] este insuflată de Dumnezeu şi este de folos, atunci ar trebui să credem că este cu folos chiar dacă nu recunoaştem folosul".

Or. *Ex.* 4.2 (*GCS* 29:172-173)
Or. *Ios.* 20.2 (*GCS* 30:419)

De aici Origen a tras concluzia că folosul Vechiului Testament nu poate fi descoperit printr-o exegeză literală, care adesea ducea la interpretări absurde sau inutile. Căci Scriptura trebuia să fie interpretată în trei sensuri: în sens literal, moral şi intelectual sau spiritual; iar ultimul sens era cel total. Deşi analiza teoriilor hermeneutice ale lui Origen şi a aplicaţiilor lor ţine mai curînd de istoria interpretării decît de istoria doctrinei, menţionăm aici acest subiect întrucît face parte din procesul prin care s-a cristalizat doctrina creştină cu privire la Scriptură şi reprezintă o precondiţie pentru dezvoltarea altor doctrine. În ciuda opiniilor atît de divergente, Origen şi Tertulian erau de acord cu faptul că, aşa cum se exprimă Tertulian împotriva lui Marcion, „ereticii fie atribuie unor cuvinte simple şi clare sensul pe care îl presupun ei, fie interpretează literal cuvinte care... nu pot avea o descifrare atît de simplă". Dezvoltarea progresivă a interpretării alegorice a Vechiului Testament nu era numai o compensaţie pentru declinul aşteptărilor eshatologice ale Bisericii, ci şi o explicaţie a convingerii creştine că „scrierile lui Moise sînt cuvintele lui Hristos", şi că, prin urmare, expresia „cuvintele lui Hristos" nu se referea „numai la cele rostite de el atunci cînd s-a întrupat şi s-a făcut om, căci înainte de aceasta, Hristos, Logosul lui Dumnezeu, era în Moise şi în prooroci".

Or. *Ios.* 6.1 (*GCS* 30:323); Or. *Ios.* 21.1 (*GCS* 30:429-430)
Tert. *Marc.* 4.19.6 (*CCSL* I:592)
Werner (1941) 151-152
Irin. *Haer.* 4.2.3 (Harvey 2:148)
Or. *Princ.* pr. 1 (*GCS* 22:7-8)

Pe baza acestei convingeri, Vechiul Testament putea fi citit ca o carte creştină, iar „cuvintele lui Hristos" puteau fi găsite nu numai în pasaje precum cel din Psalmul 21, aşa cum se spune în mod explicit în Noul Testament, dar şi în scrieri precum Cîntarea Cîntărilor. Dezvoltarea doctrinei Treimii, spre exemplu, a fost influenţată in mod hotărîtor de folosirea pasajului din Proverbe 8, 22-31 (LXX) ca un pasaj în care se vorbeşte de relaţia dintre Tatăl şi Logosul preexistent. Şi, deşi atît ortodocşii, cît şi arienii interpretau acest pasaj ca fiind un „cuvînt al lui

Mat. 27,46
Or. *Cant.* pr. (*GCS* 33:85)
Vezi *infra*, pp. 203, 206-207

At. *Ar.* 2.18-82 (*PG* 26:184-321)

Newman (1878) 344

Vezi *infra*, pp. 255-256

Symb. Nic. – CP (Schaff 2:57)

Aug. *Faust.* 16.5 (*CSEL* 25:443-444)

Irin. *Haer.* 4.10.2 (Harvey 2:174)

Irin. *Dem.* 79 (*ACW* 16:97); Cipr. *Mart.* 2.20 (*CSEL* 3:87)
Tert. *Jud.* 11.9 (*CCSL* 2:1382)
Tert. *Jud.* 13.17-21 (*CCSL* 2:1388-1389)
Nov. *Trei.* 9.47 (Weyer 76); Lact. *Inst.* 4.18 (*CSEL* 19:358); Rufin. *Symb.* 20 (*CCSL* 20:158); Ambrosiast. *1Cor. 15:3* (*CSEL* 81-11:165)

At. *Ar.* 2.16 (*PG* 26:177); Chir. I. *Cateh.* 13.19 (Reischl-Rupp 2:76)

Hristos", generalizarea lui Newman este probabil justificată: „Se poate considera aproape un fapt istoric acela că interpretarea mistică și dreapta credință vor dăinui sau se vor prăbuși împreună". Atunci cînd interpretarea mistică era abandonată sau cel puțin restrînsă în mod considerabil, ca în cazul lui Teodor din Mopsuestia, adversarii se străduiau să găsească o legătură cauzală între hermeneutica și hristologia sa. Exegeza hristologică a Vechiului Testament și dogma celor două firi ale lui Hristos se sprijineau reciproc. Fragmentul din Epistola întîi către Corinteni 15,3-4, reflectat în Crezul de la Niceea, care spune că Hristos a murit și a înviat „după Scripturi", a oferit tradiției ortodoxe o justificare pentru elaborarea afirmațiilor din Noul Testament prin adăugiri din Vechiul.

Un exemplu ilustrativ este pasajul din Deuteronomul 28,66 (LXX): „Și viața îți va sta atîrnată dinaintea ochilor..." care, adesea, împreună cu cel din Ieremia 11,19 și alte pasaje, a fost interpretat încă de la începuturile creștinismului ca făcînd referire la cei care l-au răstignit pe Hristos. Ereticii care refuzau să vadă profeții despre Hristos în Vechiul Testament susțineau că „nu este nimic mai ușor decît să dovedim că acesta nu se referă la Hristos", ci este un avertisment adresat poporului lui Israel de către Moise. Însă Irineu, în calitate de purtător de cuvînt al tradiției ortodoxe, îi provoca pe eretici să arate cine, dacă nu Iisus Hristos, era cel la care se putea face referire prin astfel de profeții; el și Ciprian făceau legătura între acest fragment și Psalmul 21, Isaia 65,2 și alte pasaje pe care tradiția creștină le considera proorocii ale răstignirii. Versiunea lui Tertulian sugerează răstignirea mult mai explicit: „Viața ta va atîrna pe lemn înaintea ochilor tăi", pe baza altor referiri la lemnul crucii. Între autorii occidentali, Novațian, Lactanțiu și Rufin au adoptat interpretarea tradițională, făcînd legătura cu pasajele obișnuite din Psalmi și din prooroci. Între autorii răsăriteni, Atanasie și Chiril din Ierusalim au citat pasajul din Deuteronom ca dovadă a limbajului explicit despre Hristos din Vechiul Testament. Aceasta a devenit interpretarea general recunoscută a pasajului respectiv; conținutul lui și divergențele de opinie între evrei și creștini erau considerate drept o dovadă a faptului că Vechiul Testament vestise deslușit venirea lui Iisus Hristos, dar iudaismul nu a înțeles corect Vechiul Testament. Proorocirile din Vechiul Testament se împliniseră, iar religia Vechiului Testament fusese înlocuită.

Atitudinea Părinţilor Bisericii faţă de gîndirea clasică cuprindea o interpretare oarecum similară a rolului ei istoric. „Lucrurile care s-au spus cu dreaptă judecată de către oameni", scria Iustin Martirul, „ne aparţin nouă, creştinilor". Creştinismul revendica tot ce era bun şi nobil în gîndirea clasică, întrucît fusese inspirat de Logosul seminal, care s-a întrupat în Iisus Hristos. Aceasta însemna că nu numai Moise, ci şi Socrate fuseseră amîndoi împliniţi şi înlocuiţi prin venirea lui Iisus. Unii autori creştini erau dispuşi să facă importante concesii lucrării pregătitoare a Logosului seminal în rîndul filozofilor greci; alţii erau mai puţin generoşi.

Iust. *2 Apol.* 13.4 (Goodspeed 88)

Nici unul nu a mers atît de departe încît să desemneze istoria gîndirii greceşti drept un al doilea Vechi Testament, deşi, în cîteva dintre comentariile sale, Clement din Alexandria s-a apropiat de o astfel de identificare: „Înainte de venirea Domnului, filozofia era de folos virtuţii grecilor... Căci Dumnezeu este izvorul tuturor lucrurilor bune; dar al unora în primul rînd, precum al Vechiului şi Noului Testament, şi apoi al altora, precum al filozofiei. Poate că filozofia le-a fost dată grecilor înainte de toate şi fără ocolişuri, pînă ce Domnul urma să-i cheme la el. Aceasta a fost ca o călăuză care să aducă gîndirea greacă la Hristos, aşa cum Legea i-a adus pe evrei. De aceea, filozofia a fost înaintemergătoare, netezindu-i calea celui care este desăvîrşit în Hristos". Aici afirmaţia Sfîntului Pavel din Epistola către Galateni 3,24 a devenit o justificare pentru o evaluare pozitivă a locului ocupat de filozofia greacă în istoria mîntuirii sau cel puţin în istoria revelaţiei. Însă în alte pasaje, Clement susţinea că grecii, spre deosebire de evrei, nu au avut nici un îndrumător care să-i înveţe vrerea lui Dumnezeu.

Clem. *Str.* 1.5.28.1-3 (*GCS* 52:17-18)

Clem. *Paed.* 3.2.13.3 (*GCS* 12:244)

Totuşi, chiar şi această concesie făcută filozofiei avea ca scop demonstrarea faptului că gîndirea clasică reprezentase numai o înţelegere pregătitoare a adevărului divin. În creştinism, gîndirea clasică a continuat să îndeplinească o astfel de funcţie pregătitoare. De pildă, lucrarea lui Cicero, *Hortensius*, aşa cum spune Augustin, „mi-a îndreptat rugăciunile către tine, Doamne, şi mi-a dat nădejde şi năzuinţe noi". Iustin fusese pregătit pentru revelaţia creştină prin studiul stoicismului, aristotelismului, pitagoreismului şi, în cele din urmă, al platonismului. Nici una dintre aceste filozofii nu i-a potolit setea de adevăr, însă fiecare dintre ele l-a adus mai aproape de acei învăţători care erau „mai vechi decît toţi acei care au reputaţia de

Aug. *Conf.* 3.4.7 (*CSEL* 33:48)

Iust. *Dial.* 2 (Goodspeed 91-92)

Iust. *Dial.* 7.1 (Goodspeed 99)

a fi filozofi", şi anume proorocii din Vechiul Testament. Mulţi apologeţi au căutat diferite mărturii ale anticipării adevărului revelat în scrierile tradiţiei clasice – la Socrate, Cicero şi alţi gînditori şi scriitori. Două dintre cele mai importante izvoare de mărturii au fost *Ecloga a patra* şi *Oracolele sibiline* ale lui Virgiliu.

Deşi interesul apologetic faţă de operele lui Virgiliu pare să fi fost stîrnit mai întîi de *Eneida*, s-a concentrat ulterior asupra celei de a patra *Eclogă*. Această „eclogă mesianică", scrisă în anul 41 sau 40 î.H., profeţea o epocă de aur, încununarea veacurilor, în care se va întoarce o fecioară, iar un prunc cu fire dumnezeiască va coborî din cer pe pămînt ca să domnească într-o lume transfigurată prin virtuţile tatălui său. Augustin credea că aceste cuvinte se refereau cu adevărat la Hristos, chiar şi numai „în sens poetic", de vreme ce poetul le rostise în legătură cu altcineva. Ieronim în schimb nu era dispus să-l numească pe „cel fără de Hristos, creştin" pe baza acestor versuri; însă în *Discursul lui Constantin* se afirma, cu şi mai multă convingere decît o făcuse Augustin, că Virgiliu folosise intenţionat un limbaj cifrat pentru a evita persecuţia, dar că „era familiarizat cu acea taină sfîntă care a dat Domnului nostru numele de Mîntuitor". Cu aceste recomandări, Virgiliu a devenit poetul venerat chiar şi de creştini, care erau ostili literaturii clasice. În Evul Mediu occidental s-au înmulţit legendele despre nepămînteana putere de înţelegere a lui Virgiliu şi roadele acesteia, Dante numindu-l pe Virgiliu „maestrul şi autorul meu" atît pentru stilul său, cît şi pentru conţinut. Fie că imagistica lui Virgiliu şi-a tras seva din mesianismul iudaic sau nu, ea rămîne „expresia dorinţei arzătoare de pace, a unei năzuinţe nerostite de a trăi într-o lume guvernată de bunătatea lui Dumnezeu şi nu de dorinţele contradictorii ale oamenilor... Această năzuinţă a fost cea care a netezit calea pentru răspîndirea creştinismului" şi, cel puţin în acest sens, *A patra Eclogă* este „mesianică". Însă pentru unii apologeţi ai creştinismului mesianismul ei era cu mult mai explicit.

Virg. *Ecl.* 4.4-63

Aug. *Civ.* 10.27 (*CCSL* 47 : 302)

Ier. *Ep.* 53.7 (*CSEL* 54 : 454)

Const. *Disc.* 19-20 (*GCS* 7 : 181-186)

Dant. *Inf.* 1.85

Highet (1957) 73

Autoritatea lui Virgiliu era întărită de faptul că în *A patra Eclogă* el se referă la Cuma, ceea ce i-a determinat pe autorii creştini să facă legătura cu Sibila Cuma menţionată şi în *Eneida*. „Romanii nu au altă comoară, sacră sau profană, pe care să o păzească atît de bine precum păzesc *Oracolele sibiline*", scria Dionisie din Halicarnas; iar un istoric modern nota că „studiul efectelor interne şi externe

Aug. *Civ.* 10.27 (*CCSL* 47 : 302)
Virg. *En.* 6.36

Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.62.5

ale cărţilor sibiline reprezintă... adevărata istorie a religiei din prima jumătate a perioadei Republicii [romane]". Numeroase interpolări s-au strecurat în cărţile sibiline încă din epoca romană, însă mai ales din surse iudaice şi apoi creştine. Iosephus a invocat autoritatea acestor cărţi pentru a-şi argumenta apologia iudaismului, iar Eusebiu s-a inspirat din opera lui Iosephus. Numeroşi alţi apologeţi creştini i-au urmat exemplul, în aşa măsură încît Celsus îi ridiculiza pe creştini numindu-i „sibilini". Iustin Martirul menţiona Sibila pentru a-şi susţine ideea „că Dumnezeu va face să piară lucrurile supuse stricăciunii". Teofil o aşeza pe Sibilă alături de profeţii evrei printre „oamenii lui Dumnezeu care au fost purtaţi de Duhul Sfînt şi au devenit profeţi, fiind inspiraţi şi făcuţi înţelepţi de Dumnezeu"; Sibila „a fost o preoteasă a grecilor şi a altor neamuri", care a profeţit dezastrul final al lumii. El a citat din *Oracolele sibiline* mai mult decît au făcut-o toţi ceilalţi autori creştini şi e posibil să fi fost sursa unor oracole. Clement din Alexandria o considera pe Sibila „în desăvîrşită armonie cu inspiraţia", însă nu îi accepta oracolele fără obiecţii. Lactanţiu a descoperit dovezi, nu numai pentru eshatologia creştină, asemenea altor Părinţi, ci şi pentru monoteism, pentru doctrina creaţiei, iar îmbinînd oracolele cu Proverbe 8,22-31, pentru doctrina Fiului lui Dumnezeu; concepţia lui Augustin despre Sibila se baza, cel puţin în parte, pe teoria lui Lactanţiu. Şi alţi apologeţi foloseau *Oracolele sibiline* pentru a-şi susţine învăţăturile creştine. Şi, ca o încununare a acestei utilizări apologetice, imnul medieval *Dies irae* profeţea venirea zilei Judecăţii pe baza dublei autorităţi „a lui David şi a Sibilei" – o alăturare pe care creştinii mai puţin îndrăzneţi au încercat în zadar să o modifice. Uneori referirile la Sibilă erau combinate cu citate din *Hystapes*, o lucrare sincretică apărută sub numele magului persan, care oferea dovezi suplimentare în sprijinul teoriei că păgînismul precreştin nu fusese lipsit de aşteptări care s-au împlinit o dată cu venirea lui Iisus Hristos.

Această interpretare a relaţiei dintre religia naturală şi cea revelată şi-a găsit locul în viaţa Bisericii, aşa cum s-a întîmplat şi cu interpretarea relaţiei dintre iudaism şi creştinism, pe care am discutat-o mai devreme. Practica misionară a Bisericii a fost constrînsă să recunoască de la început că „Dumnezeu nu este părtinitor, ci, în orice neam, cel ce se teme de El şi face dreptatea este primit de El", şi, prin urmare, grecii nu trebuiau să devină evrei ca să

Carter (1906) 71

Ios. *Ant.* 1.118 (LCL 4 : 56)
Eus. *P.e.* 9.15 (*GCS* 43 : 500)

apud Or. *Cels.* 5.61; 7.53 (*GCS* 3 : 65; 203)

Iust. *1 Apol.* 20.1 (Goodspeed 40)

Teof. *Autol.* 2.9 (SC 20: 120)

Teof. *Autol.* 2.36 (SC 20 : 190-196)

Clem. *Prot.* 8.77.3 (*GCS* 12 : 59)

Lact. *Inst.* 7.16; 18 (*CSEL* 19: 636-638; 642-644)
Lact. *Inst.* 1.6 (*CSEL* 19: 23)
Lact. *Inst.* 2.11 (*CSEL* 19: 154-155) Lact. *Inst.* 4.6 (*CSEL* 19: 290)

Aug. *Civ.* 18.23 (*CCSL* 48 : 614-615)
Atenag. *Leg.* 30.1-2 (Goodspeed 351); Const. *Disc.* 18 (*GCS* 7: 179-181)

Iust. *1 Apol.* 20.1 (Goodspeed 40)

Fapte 10,34-35

primească Evanghelia. Pornind de la această premisă, părea firesc ca propovăduitorii creştini să afirme orice putea fi afirmat despre religia dominantă a popoarelor cărora le aduceau mesajul evanghelic şi să prezinte creştinismul ca pe o îndreptare şi împlinire a aşteptărilor acestor popoare. Atunci cînd Grigorie I îl povăţuia pe misionarul Augustin să transforme atît templele, cît şi sărbătorile păgîne în spiritul creştinismului, el „urma doar exemplul foarte răspîndit în zilele cînd Imperiul Roman s-a convertit". Şi chiar dacă ar fi o exagerare să vorbim despre această abordare a religiei neamurilor ca despre „sincretismul unei religii universale", totuşi ea se baza pe principiul potrivit căruia Iisus Hristos este întruchiparea răspunsului divin la nevoile şi aspiraţiile neamurilor precum şi împlinirea speranţelor mesianice ale poporului lui Israel. Parţial, ca urmare a practicii misionare, o concepţie similară cu privire la relaţia dintre religia naturală şi cea revelată este evidentă în dezvoltarea pietăţii creştine, căci Biserica a condus neamurile de la formele joase la cele înalte ale evlaviei şi cultului divin.

apud Bed. *H.e.* 1.30 (*PL* 95:70-71)
Latourette (1937) 2:68

Harnack (1962) 312

De-a lungul evoluţiei doctrinei creştine, cea mai importantă sferă în care s-a manifestat acest principiu a fost probabil relaţia dintre filozofie şi teologie. Cele mai multe dintre lucrurile generoase pe care le-au spus Părinţii despre păgînism se aplicau numai filozofilor. Căci pentru ritualurile religioase ale păgînismului greco-roman apologeţii creştini nutreau doar dispreţ. Ei nu reliefau, de pildă, semnificaţia sacrificiilor păgîne în raport cu semnificaţia sacrificială a morţii lui Hristos, întrucît aveau repulsie faţă de cruzimea practicilor politeiste. Însă erau de părere că, în timp ce preoţii şi reprezentanţii religioşi ai neamurilor perpetuaseră credinţele şi practicile idolatre, filozofii începuseră procesul de emancipare şi raţionalizare pe care Hristos, Raţiunea veşnică a lui Dumnezeu, îl desăvîrşise acum. Atît politeismul păgîn, cît şi monoteismul iudaic fuseseră acum depăşite prin venirea Lui. Grigorie de Nyssa rezumă această idee într-un pasaj remarcabil, care şi-a găsit ecoul şi la alţi teologi: „Adevărul se află undeva la mijloc, între aceste două concepţii, pe de o parte distrugerea tuturor ereziilor, iar pe de alta, acceptarea a ceea ce este folositor din fiecare. Dogma iudaică este distrusă prin acceptarea Logosului şi prin credinţa în Duhul Sfînt, în timp ce eroarea politeistă a şcolii elenistice este făcută să dispară prin unitatea firii [divine] care anulează noţiunea de pluralitate. Şi totuşi, iarăşi, din

Clem. *Prot.* 3.42.1 (*GCS* 12:31)

Clem. *Str.* 7.6 (*GCS* 17:22-27)

Vas. *Duh. Sf.* 30.77 (*PG* 32:213) Gr. Naz. *Disc.* 23.8 (*PG* 35:1160)

concepţia iudaică, să păstrăm unitatea firii; iar din cea greacă numai distincţia în privinţa persoanelor... Este ca şi cum numărul Treimii ar fi o îndreptare în cazul celor care greşesc faţă de Unul, iar afirmarea unităţii pentru cei ale căror credinţe sînt răspîndite printre nenumărate zeităţi".

Gr. Nyss. *Cateh.* 3 (*PG* 45 : 17-20)

În doctrina ortodoxă a Treimii, creştinismul şi-a manifestat continuitatea faţă de Vechiul Testament şi a dat o replică gîndirii clasice. Tratatul lui Augustin *Despre Sfînta Treime* a dovedit mai întîi faptul că originea doctrinei Treimii se află în Scripturi, cu precădere în Vechiul Testament; apoi a susţinut că „în Treime, înţelepciunea creştină descoperă ceea ce clasicismul a căutat atît timp degeaba, şi anume *logosul* sau explicarea fiinţei şi a mişcării, cu alte cuvinte, o metafizică a procesului ordonat". Controversele cu privire la doctrina Treimii şi disputele inevitabile asupra caracterului adecvat al speculaţiei filozofice în limitele ortodoxiei sînt o dovadă a faptului că relaţia doctrinei creştine cu iudaismul şi cu gîndirea clasică a constituit o preocupare constantă a teologiei, reflectată pe larg de literatura primelor cinci secole. Cu toate acestea, întrebările rămase fără răspuns o dată cu victoria teologiei creştine asupra iudaismului şi clasicismului îşi vor lua revanşa prin reafirmarea lor cu şi mai mare forţă atunci cînd premisele politice, culturale şi ecleziastice ale ortodoxiei vor începe să pălească în epoca modernă.

Cochrane (1944) 436-437

2 În afara curentului principal

Una dintre preocupările esenţiale ale apologeţilor era demonstrarea continuităţii Evangheliei cu istoria revelaţiei lui Dumnezeu în lume. Aceasta însemna, în primul rînd, descinderea Evangheliei din Vechiul Testament şi totodată împlinirea acestuia; însă apologeţii căutau să dovedească o anumită continuitate şi cu alte capitole din istoria omenirii. Această preocupare de demonstrare a continuităţii era atît de mare încît uneori era neglijată sau chiar pusă în pericol însăşi unicitatea lui Iisus Hristos şi noutatea Evangheliei. Este semnificativ faptul că, deşi unele grupări neortodoxe ale creştinismului primar exagerau continuitatea cu iudaismul, ereziile principale ale primelor două sau trei veacuri accentuau radicalismul şi ineditul mesajului creştin în dauna Vechiului Testament şi a religiei naturale. Marcion proclama Evanghelia unui Dumnezeu care, garantînd mîntuirea, era cu totul altul decît Creatorul şi Judecătorul Vechiului Testament. Gnosticii credeau într-o înţelepciune cosmologică secretă care fusese ascunsă epocilor anterioare şi chiar şi majorităţii creştinilor. Montanismul susţinea ideea unor revelaţii deosebite ale unei noi profeţii necunoscute Bisericii secularizate. Deşi diferite faţă de ceea ce a fost considerat curentul principal al dezvoltării ortodoxe şi foarte diferite între ele, aceste trei erezii aveau totuşi în comun accentuarea unicităţii chiar cu preţul negării continuităţii.

Istoria este adesea scrisă de învingători. Cum principalele surse de informaţie despre dezvoltarea doctrinei creştine le reprezintă scrierile teologilor ortodocşi, mare parte din ceea ce se cunoaştea în legătură cu aceste erezii – cel puţin pînă în secolul al XX-lea – venea din lucrările celor care le combăteau. Premisa acestor lucrări era aceea că adevărul creştin în forma lui autentică a fost transmis de Hristos apostolilor, care, la rîndul lor, l-au transmis succesiunii episcopilor şi propovăduitorilor ortodocşi, în vreme ce ereticii erau cei care au părăsit succesiunea şi

Or. *Cant.* 3.4 (*GCS* 33:179); Tert. *Praescrip.* 36.6-8 (*CCSL* 1:217); Tert. *Marc.* 1.1.6 (*CCSL* 1:442)

apud Teod. Mops. *Filip.* 1.18 (Swete 1:208-209)

s-au îndepărtat de la acest tezaur. „Ereticii," spunea Origen, „toţi încep prin a crede şi apoi părăsesc calea credinţei şi adevărul învăţăturii Bisericii". Cu cîteva excepţii nesemnificative, atît ereticii, cît şi ortodocşii (deşi este greşită folosirea unor astfel de termeni, de parcă ar exista o metodă care să determine *a priori* care erau nelegiuiţii şi care eroii) erau de acord, de-a lungul controverselor dintre anii 100-600, că există o singură doctrină adevărată, pe care însă fiecare parte susţinea că o posedă. Adevărul era unul singur şi nu putea exista un pluralism în ceea ce priveşte mărturisirea lui; adversarii nu adoptau numai o formă diferită de supunere creştină, ci predicau o doctrină falsă. Ereticii nu erau mai puţin înverşunaţi decît ortodocşii în afirmarea corectitudinii atitudinii lor.

1Cor. 11,18-19

Rom. 16,17

Irin. *Haer.* 4.26.2 (Harvey 2:236)

La începuturile creştinismului, semnificaţia termenului „erezie" nu era diferenţiată clar de aceea a „schismei"; ambele cuvinte se refereau la separare în facţiuni. Însă o caracteristică esenţială a acestei separări era aceea că semăna „dezbinări şi sminteli împotriva învăţăturii pe care aţi primit-o". În epoca lui Irineu, cel puţin, „erezia" era înţeleasă în sensul unei devieri de la dreapta credinţă. Înscriindu-se pe aceeaşi linie, Augustin i-a definit în cele din urmă pe eretici ca fiind cei care „avînd păreri greşite despre Dumnezeu, fac rău credinţei înseşi", spre deosebire de schismatici, care „prin dezbinări răuvoitoare se rup de unirea frăţească, chiar dacă poate cred ceea ce credem şi noi". Distincţia pe care o făcea Vasile cel Mare nu era cu mult diferită: ereticii erau „oameni cu desăvîrşire rupţi de lucrurile care ţin de credinţa adevărată", pe cînd schismaticii erau „oameni care s-au îndepărtat [de acestea] din pricini bisericeşti şi din cauza unor lucruri ce pot fi îndreptate prin voinţă comună". Însă, deja în conflictul cu montanismul, apoi în disputa cu donatismul şi mai ales în istoria Bisericii occidentale de după Reformă, distincţia dintre erezie şi schismă nu s-a păstrat cu uşurinţă.

Aug. *Fid. et symb.* 10.21 (*CSEL* 41:27); Aug. *Haer.* 7 (*CCSL* 46:289)

Vas. *Ep.* 188.1 (*PG* 32:665)

1Tim. 4,1

Iust. *1 Apol.* 58.1 (Goodspeed 68)

Tert. *Praescript.* 40.2 (*CCSL* 1:220 ,
Tert. *Praescript.* 7.3 (*CCSL* 1:192)

apud Eus. *H.e.* 5.28.13 (*GCS* 9:504)

Ca o abatere de la adevărul dreptei credinţe, erezia era o „învăţătură a demonilor". Aşa cum spunea Iustin, demonii erau cei care l-au „adus în faţă pe Marcion din Pont" şi care au continuat să născocească erezii. Deşi demonii erau sursa ultimă a ereziei, Tertulian susţinea că „ereziile sînt încurajate de filozofie", iar Hipolit condamna ereziile întrucît acestea „nu caută ceea ce grăiesc Sfintele Scripturi, ci se înverşunează să găsească o formă de silogism care să le sprijine necredinţa în Dumnezeu". Se pare că unele erezii au păstrat cadrul conceptual şi limbajul

perioadei anterioare, chiar şi după ce dezvoltarea doctrinei le-a făcut să-şi piardă credibilitatea; termenul „plinătate" (πλήρωμα), care, asemenea oricărui cuvînt, aproape că a devenit un termen tehnic hristologic în epistolele Noului Testament purtînd numele Sfîntului Pavel, a fost viciat prin asocierea lui cu gnosticismul lui Valentin, care, potrivit lui Irineu, folosindu-l, „se străduieşte... să adapteze înţelesul cuvintelor drepte ale revelaţiei la născocirile rele [ale gnosticismului]" şi reuşeşte să discrediteze termenul în ciuda importanţei lui în Noul Testament. Totuşi, acelaşi Irineu, aşa ortodox fervent precum era, nu a reuşit să anticipeze direcţia pe care o va urma dezvoltarea doctrinei. Pentru el, înţelegerea milenară a împărăţiei lui Dumnezeu reprezenta pecetea ortodoxiei, însă această viziune a devenit curînd o abatere de la dreptatea „tradiţiei apostolice".

Irin. *Haer.* 1.3.6 (Harvey 1:30-31)

Irin. *Haer.* 5.35.1 (Harvey 2:423-424)

Cu toate acestea, abia cercetarea istorică modernă va descoperi că erezia poate fi rezultatul unei lipse de sincronizare: Biserica primelor veacuri nu era caracterizată printr-o unitate explicită a doctrinei; de aceea erezia a putut uneori să se considere mai veche decît ortodoxia. Însă ceea ce a caracterizat creştinismul primelor veacuri a fost o unitate de trăire, de credinţă faţă de Vechiul Testament, de evlavie şi de loialitate faţă de Dumnezeul acestuia, aşa cum apare el în Vechiul şi Noul Testament. Erezia constituia o abatere de la această unitate; şi, întrucît unitatea a fost în cele din urmă transpusă din limbajul mărturisirii şi propovăduirii în limbajul crezului şi dogmei, erezia a fost văzută ca o deviere de la „dreptarul cuvintelor sănătoase pe care le-ai auzit". Este din ce în ce mai evident că acest „universalism primar", evoluînd dinspre kerygma către dogmă, se manifesta în secolul întîi cu mai multă putere decît se credea odată.

Vezi *infra*, 143-144, 148

2Tim. 1,13

Erezia era tratată de Biserica primelor veacuri ca o preocupare nu numai a teologiei doctrinare, ci şi a teologiei morale, a dreptului canonic şi a dreptului civil deopotrivă. Şi aceasta nu doar din cauza acuzaţiei că falsa doctrină a condus la „toate acele fapte neîngăduite, despre care Scripturile grăiesc că «cei care săvîrşesc astfel de fapte nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu»", ci şi din cauza afirmaţiei că născocirea şi, mai ales, răspîndirea falsei învăţături se datorau unei „deşertăciuni care le-a cuprins cugetul". Un eretic, potrivit lui Toma din Aquino, „nu mai crede că învăţătura Bisericii este o lege de neclintit, ci crede după cum îi este voia". Condamnarea oficială a ereziei de către autoritatea ecleziastică a făcut-o să

Irin. *Haer.* 1.6.3 (Harvey 1:55)

Irin. *Haer.* 2.11.2 (Harvey 1:275)

Toma Aq. *S.T.* 2-II:5.3

devină o problemă a dreptului bisericesc, iar sprijinul acordat dreptei credinţe de către autoritatea imperială a făcut-o să devină şi o problemă de drept civil. „Vechile metode [de combatere a ereziei] operau prin intermediul unei înţelegeri comune între episcopi pentru atingerea ţelului propus, elaborînd legile ecleziastice exclusiv în spiritul tradiţiei universale. Noile metode de administrare, pe de altă parte, operau prin intermediul legislaţiei sinodale şi prin stabilirea unei reguli prin lege, procesul fiind împrumutat din guvernarea civilă şi, într-o anumită măsură, fiind impus Bisericii din exterior". Aspectele morale şi legale ale ereziei au relevanţă pentru istoria tradiţiei creştine numai ca fundal al dezvoltării doctrinei şi nu ca obiect al unei investigaţii speciale. De asemenea, ne interesează evoluţia creştină a doctrinelor eretice şi mai puţin legătura acestora cu sincretismul elenistic sau aspectele postcreştine.

Hess (1958) 110

Despărţirea legii de Evanghelie

Este evident că anumite forme de iudaism s-au aflat la originea primelor forme ale ereziei creştine; „a iudaiza" a fost timp îndelungat termenul folosit în sensul de „a propovădui falsa învăţătură". Cu toate acestea, cele mai importante erezii ale primelor veacuri creştine nu au fost iudaice, ci de inspiraţie antiiudaică. Astfel, potrivit lui Irineu, „Cerdo... propovăduia că Dumnezeul proclamat de Lege şi de prooroci nu este Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos. Căci primul era cunoscut, dar cel de-al doilea era necunoscut; în vreme ce unul era drept, celălalt era milostiv". Deşi s-a sugerat că „Irineu pur şi simplu a pus principala doctrină a lui Marcion pe seama lui Cerdo deoarece citise undeva că, în calitate de mentor al lui Marcion, Cerdo îl influenţase pe acesta", mărturia lui Tertulian şi a altora conferă o mai mare credibilitate relatării lui Irineu. Potrivit unei alte mărturii, Cerdo nu numai că propovăduia două divinităţi, „una bună, iar cealaltă crudă," ci „refuză proorocii şi Legea şi se leapădă de Dumnezeu Făcătorul; susţine că Hristos care a venit nu este Fiul Dumnezeului preaînalt; spune că nu a avut trup real; afirmă că a avut o formă de duh şi nu a suferit în mod real, ci a trecut printr-o relativă pătimire, şi că de fapt nu s-a născut deloc. El mărturiseşte doar o înviere a sufletului, negînd-o pe cea a trupului. Nu primeşte decît

At. *Hot.* 2.1 (Opitz 2-1:2); Gr. Naz. *Pred.* 38.8 (*PG* 36:320)

Irin. *Haer.* 1.27.1 (Harvey 1:214-215)

Harnack (1960) 2:36

Tert. *Marc.* 1.2.3 (*CCSL* 1:443)

Evanghelia după Luca, şi aceasta nu pe deplin. Din apostolul Pavel nu ia toate epistolele, [iar pe cele pe care le ia] nu le ia în întregimea lor. Faptele Sfinţilor Apostoli şi Apocalipsa le respinge ca fiind mincinoase". Dacă Cerdo ar fi susţinut tot ceea ce îi atribuie acest tratat, atunci el ar fi anticipat aproape tot ceea ce afirmase Marcion, care ar fi elaborat astfel o doctrină complet lipsită de originalitate; este posibil ca această relatare să fi încercat să discrediteze originalitatea lui Marcion, punînd doctrina acestuia pe seama lui Cerdo.

Ps. Tert. *Haer.* 6.1 (*CCSL* 2:1408)

Biografia lui Marcion, fie ea şi prezentată de către autori ostili, dovedeşte clar faptul că acesta îşi alcătuise doctrina independent de Cerdo. Potrivit acelor autori, Marcion a ridicat problema unei exegeze serioase asupra cuvintelor lui Iisus despre vinul cel nou şi burduful cel vechi şi despre cele două feluri de pomi cu roadele lor, înainte de a fi excomunicat de Biserica Romei şi înainte de apropierea sa de Cerdo. Două dintre ideile centrale ale teologiei sale – noutatea Evangheliei şi contrastul dintre două principii [ale creaţiei] ca explicaţie pentru antiteza dintre bine şi rău în lume – l-au preocupat pe cînd se afla încă în Asia Mică, adică în jurul anului 140; este posibil ca aceste idei să fi fost cauza chiar a unei excomunicări anterioare, din partea episcopului din Sinope, care era propriul său tată. Totuşi, se pare că nu şi-a sistematizat gîndirea decît după anul 144, cînd a fost excomunicat de Roma şi s-a hotărît să-şi întemeieze propria Biserică.

Ps. Tert. *Haer.* 6.2 (*CCSL* 2:1408)

Potrivit lui Tertulian, „lucrarea specială şi principală a lui Marcion a fost separarea Legii de Evanghelie"; convingerea sa religioasă fundamentală consta într-o dăruire sinceră pentru Evanghelie. „O, minune mai presus de orice minune sau extaz, mai presus de orice putere sau uimire este aceea că nimeni nu poate spune absolut nimic despre Evanghelie, nici măcar nu se poate gîndi la ea şi nici nu o poate compara cu nimic altceva!" Această minune inefabilă şi incomparabilă a mîntuirii era atît de copleşitoare încît eclipsa orice altceva în lume – nu numai în lumea [văzută] ca împărăţie a diavolului, ci şi în lumea [văzută] ca o creaţie a lui Dumnezeu. Mîntuirea omului era o problemă mai urgentă decît oricare alta şi „mai importantă decît toate celelalte". Era cheia înţelegerii corecte a altor chestiuni doctrinare, precum învierea trupului, care trebuia să fie raportată la tema centrală a eliberării, cu alte cuvinte trebuia să fie transformată în „mîntuirea sufletului". Căci scopul venirii lui Hristos era

Tert. *Marc.* 1.19.4 (*CCSL* 1:460)

apud Harnack (1960) 2:256

Tert. *Înv.* 2.8 (*CCSL* 2:923)

Tert. *Înv.* 2.12 (*CCSL* 2:923)

Tert. *Marc.* 5.11.9 (*CCSL* 1: 697) Irin. *Haer.* 1.27.2 (Harvey 1:217)

să abolească toate lucrările aparţinînd „acestei lumi" şi Creatorului ei, „stăpînul universului" (κοσμοκράτωρ)". Soarele şi luna, constelaţii şi stele, toate au fost puse în umbră de venirea Lui. Cînd a venit „nu a intrat întru cele ale Sale ci întru cele care Îi erau străine". Lumea naturală era alcătuită din „elemente umile", între care Marcion includea cu precădere reptilele şi insectele. Îi provocau repulsie „necurăţia" sexului şi a naşterii, nici una dintre acestea neputînd avea vreo legătură cu mîntuirea omului. O ilustrare perfectă a acestei înălţări a eliberării divine mai presus de orice altceva este afirmaţia lui Marcion şi a adepţilor lui că această „lucrare unică" de eliberare a omului prin bunătatea supremă şi extraordinară a lui Dumnezeu este infinit de preferat „creării tuturor lăcustelor".

Tert. *Marc.* 5.4.2 (*CCSL* 1:672)

Irin. *Haer.* 3.11.2 (Harvey 2:41)

Tert. *Carn.* 4.2 (*CCSL* 2:876) Tert. *Marc.* 4.21.10-11 (*CCSL* 1:599-600)

Tert. *Marc.* 1.17.1 (*CCSL* 1:458); Tert. *Marc.* 1.24.7 (*CCSL* 1:468)

Realitatea lumii lăcustelor, crocodililor şi sexului este cea care îl determină pe Marcion să-şi pună „bine cunoscuta problemă" a semnificaţiei pasajului din Evanghelia după Luca 6,43, „problema originii răului", care era, potrivit lui Tertulian, o preocupare constantă a ereticilor. Totuşi, pentru Marcion, nu era în primul rînd o problemă speculativă, ci una religioasă. Dacă Dumenzeu este în acelaşi timp bun, atoateştiutor şi atotputernic, atunci cum a putut îngădui înşelarea şi căderea omului ? De vreme ce aceasta este exact ceea ce a făcut, era de la sine înţeles că Dumnezeu nu putea avea toate aceste trei calităţi. Căci nu este pom bun care să facă roade rele. Prezenţa a două feluri de roade era o dovadă a existenţei a două feluri de pomi. Pentru a demonstra diferenţa dintre mîntuire şi creaţie şi pentru a-şi realiza „lucrarea specială şi principală", care era „separarea Legii de Evanghelie", Marcion a postulat existenţa a doi dumnezei, „unul judecător, aspru, aprig în luptă ; celălalt blînd, liniştit şi, pur şi simplu, bun şi desăvîrşit". Primul era Creatorul lumii, Dumnezeul Vechiului Testament ; cel de-al doilea era Tatăl lui Iisus Hristos, care a coborît pe pămînt pentru prima dată în al cincisprezecelea an al domniei lui Tiberiu Cezar.

Or. *Princ.* 2.5.4 (*GCS* 22:137)

Tert. *Marc.* 1.2.1-2 (*CCSL* 1:442-443)

Tert. *Marc.* 2.5.1-2 (*CCSL* 1:479-480)

Tert. *Marc.* 1.19.4 (*CCSL* 1:460)

Tert. *Marc.* 1.6.1 (*CCSL* 1:447)

Tert. *Marc.* 1.19.2 (*CCSL* 1:459-460); Tert. *Marc.* 4.7.1 (*CCSL* 1:553)

Potrivit lui Irineu, Marcion îl numea pe Creator „făcătorul relelor, însetat de luptă, schimbător şi capricios". Totuşi, într-o altă relatare, Irineu îi atribuia lui Marcion ideea unei separări între un dumnezeu care era „bun" şi unul care era „justiţiar". Tertulian sugera că Marcion îl considera pe Creator ca fiind echivalentul diavolului, deşi afirmase puţin mai devreme că pentru Marcion „există doi dumnezei, unul drept, iar celălalt bun". Astfel, avem o

Irin. *Haer.* 1.27.2 ; 3.12.12 (Harvey 1:216 ; 2:68)

Irin. *Haer.* 3.25.3 (Harvey 2:134) Tert. *Marc.* 5.18.12 (*CCSL* 1:720) Tert. *Marc.* 5.13.15 (*CCSL* 1:704)

serie de mărturii care ne dovedesc faptul că Marcion îl considera pe Creator „drept" şi „justiţiar", dar mai puţin dumnezeiesc decît Dumnezeul cel preaînalt, în timp ce, potrivit unei alte serii de mărturii, Marcion îl cataloga pe Creator ca fiind „rău". Nu este clar cum am putea să interpretăm contradicţiile dintre cele două serii de mărturii. Este posibil ca Marcion să-l fi considerat pe Creator rău, în vreme ce Cerdo nu l-a considerat astfel; sau se poate ca Marcion să fi evitat ideea potrivit căreia Creatorul era de fapt un principiu al răului; probabil interpretarea cea mai plauzibilă ar fi aceea că „Marcion a susţinut la început un contrast absolut între dumnezei buni şi răi, dar mai tîrziu a acceptat învăţătura lui Cerdo potrivit căreia Creatorul nu era cu totul rău, ci drept în unele privinţe".

Blackman (1948) 67

Atributele Dumnezeului celui bun al lui Marcion sînt mai evidente. El este bun pur şi simplu, „o Fiinţă înzestrată cu bunătate simplă, fără toate acele însuşiri, stări de spirit şi sentimente pe care marcioniţii le pun doar pe seama Creatorului". Orice contradicţie între dreptate şi milostenie, între Lege şi Evanghelie îi este străină. El nu poate da sentinţe, nu poate fi cuprins de mînie sau de dorinţa de răzbunare, fiind caracterizat prin „seninătate şi blîndeţe". În timp ce Creatorul universului era recunoscut datorită creaţiei sale, adevăratul Dumnezeu rămăsese necunoscut pînă la venirea lui Iisus. El nu a avut „nici o lucrare sau profeţie şi nici vreun timp legat de aceasta al arătării sale"; dar „deşi nu s-a manifestat încă de la începuturi şi prin mijlocirea creaţiei, totuşi s-a arătat în Hristos Iisus". Lumea zămislită de Creator îi era străină acestui Dumnezeu şi acestui Hristos, întocmai precum era şi Legea lui Moise. El era complet diferit de Dumnezeul care putea fi cunoscut fie din creaţie, fie din revelaţia Vechiului Testament. În felul acesta, Marcion a dezamorsat tensiunile legate de doctrina despre Dumnezeu printr-o separare radicală care a recuperat doctrina mîntuirii cu preţul doctrinei unităţii lui Dumnezeu. Importanţa acestui aspect este ilustrată de eforturile care se vor face ulterior pentru menţinerea ambelor doctrine în cadrul doctrinei Sfintei Treimi. Tertulian a anticipat aceste strădanii în terminologia sa trinitară atît la modul general, cît şi în mod special în răspunsul pe care îl dă doctrinei lui Marcion cu privire la cei doi dumnezei: „Oricare ar fi însuşirile pe care le crezi vrednice de Dumnezeu, ele trebuie să se găsească în Tatăl, care este nevăzut şi

Tert. *Marc.* 1.25.2 (*CCSL* 1:468)

Tert. *Marc.* 5.4.12 (*CCSL* 1:674)

Tert. *Marc.* 4.29.10 (*CCSL* 1:626)

Irin. *Haer.* 1.27.2 (Harvey 1:217-218)

Tert. *Marc.* 5.4.3 (*CCSL* 1:672)

Tert. *Marc.* 1.19.1 (*CCSL* 1:459)

transcendent, şi senin, şi (ca să spun aşa) Dumnezeul filozofilor ; în vreme ce acele însuşiri pe care le huleşti ca fiind nevrednice, trebuie că se află în Fiul, care a fost văzut şi auzit, şi întîlnit, martorul şi slujitorul Tatălui, unind în persoana Sa om şi Dumnezeu, pe Dumnezeu în fapte măreţe, în fapte nevrednice pe om, ca să poată da omului tot atît cît ia de la Dumnezeu. Ceea ce judeci vrednic de dispreţ la Dumnezeul meu este de fapt taina mîntuirii omului". Distincţia pe care o făcea Marcion între cei doi dumnezei a fost inclusă în doctrina lui Tertulian despre relaţia dintre Tatăl cel veşnic şi nevăzut şi Fiul, care s-a făcut om cu adevărat în Iisus Hristos.

Tert. *Marc.* 2.27.6-7 (*CCSL* 1:506-507)

Însă Marcion nu a reuşit să rezolve dilema, căci, în viziunea lui, Iisus Hristos nu fusese om cu adevărat. Creatorul însuşi făgăduise un Hristos, care nu venise încă; dar „Hristosul care a fost revelat în zilele lui Tiberiu, de către un Dumnezeu necunoscut pînă atunci, pentru mîntuirea tuturor neamurilor, este diferit de cel care a fost rînduit de Dumnezeu Creatorul pentru restaurarea statului evreu, şi care încă nu a venit". Marcion făcea distincţia între Hristosul său autentic şi un Mesia politic al evreilor vorbind de o „diferenţă mare, absolută". Acest Hristos autentic nu ar fi putut să-şi asume un trup fizic care să ia parte la viaţa creată, căci un astfel de trup ar fi fost „îmbibat de scîrnăvie". Un trup material şi o naştere fizică aparţineau Creatorului şi erau nedemne de adevăratul Hristos. Dacă el s-ar fi făcut om cu trup material, aceasta ar fi însemnat sfîrşitul divinităţii. Se pare că Irineu se referea la Marcion (între alţii) atunci cînd combătea învăţătura anumitor eretici care susţineau că „Hristos a avut o suferinţă presupusă, fiind impasibil prin însăşi firea sa".

Tert. *Marc.* 1.15.6 (*CCSL* 1:457)

Tert. *Marc.* 4.6.3 (*CCSL* 1:552)

Tert. *Marc.* 3.10.1 (*CCSL* 1:521)

Tert. *Marc.* 3.11.1 (*CCSL* 1:521-522)

Tert. *Carn.* 3.4 (*CCSL* 2:876)

Irin. *Haer.* 3.16.1 (Harvey 2:81-82)

Omul era cel care trebuia să fie eliberat de natura umană sau de condiţia trupului material şi a participării la schimbarea şi suferinţa creaţiei. Ea l-a legat pe om de această lume şi de Creator, dar Hristos a venit de la adevăratul Dumnezeu şi, în consecinţă, nu putea fi născut din femeie. El s-a revelat dintr-o dată pe deplin matur. Trupul lui era asemenea trupurilor luate de îngerii Creatorului atunci cînd s-au întîlnit cu Avraam şi cu Lot, au mîncat şi au lucrat. Într-un astfel de trup a fost răstignit Hristos, pentru a-l răscumpăra pe om de la Creator, căci omul „aparţinea altuia", şi anume Creatorului. Creatorul nu şi-ar fi lăsat propriul Fiu pradă blestemului pe care îl aruncase asupra oricui ar fi fost răstignit pe lemn ; dar, ca Fiu al Dumnezeului suprem, Hristos „a luat asupra sa

Tert. *Marc.* 4.21.11 (*CCSL* 1:600)

Tert. *Marc.* 3.9.1 (*CCSL* 1:519)

Tert. *Carn.* 4.3 (*CCSL* 2:879)

Tert. *Marc.* 3.18.1 (*CCSL* 1:531)

Tert. *Marc.* 1.11.8 (*CCSL* 1:453)

Tert. *Carn.* 5.1 (*CCSL* 2:880)

blestemul Creatorului" pe cruce. Dacă ieslea fusese nedemnă de adevăratul Hristos, mormîntul în schimb nu era considerat astfel. Această hristologie era cu mult diferită față de cea a altor gnostici, care negau patimile și moartea lui Hristos precum și nașterea; pe de altă parte, nu era chiar atît de diferită față de concepția unor teologi mai ortodocși din secolul al II-lea, cum lăsau aceștia să se înțeleagă în atacurile împotriva ei. Pînă și ortodoxia hristologică a secolelor al IV-lea și al V-lea va considera aproape imposibilă sarcina atribuirii unei nașteri, suferințe și morți adevărate Fiului unei divinități impasibile.

Tert. *Marc.* 4.36.11 (*CCSL* 1:645)

Harnack (1960) 2:262

Tert. *Marc.* 3.4.3 (*CCSL* 1:512)

Discontinuitatea era caracteristica relației nu numai dintre creație și mîntuire, Lege și Evanghelie, Creator și Tată, om și Hristos, ci și dintre Vechiul și Noul Testament și dintre comunitatea apostolică și apostolul Pavel. Așa cum Dumnezeul evreilor era radical diferit de Tatăl Domnului Iisus Hristos, tot astfel și tezaurul revelațiilor referitoare la primul nu putea avea autoritate pentru adevărații discipoli ai celui de-al doilea. Vechiul Testament nu fusese împlinit, ci abolit. Iisus venise pentru a-l „răsturna pe Creator și a înlătura Legea și profeții", mai curînd decît pentru a-i confirma; de fapt, adepții de mai tîrziu ai lui Marcion chiar vor rescrie pasajul din Evanghelia după Matei 5,17 în felul următor: „N-am venit să împlinesc Legea, ci să o stric". Venirea lui nu fusese profețită de Vechiul Testament, ci fusese neașteptată și neprevăzută. Cînd Noul Testament se referea la Vechiul Testament numindu-l „Scriptură" sau folosea expresia „Stă scris", Marcion elimina pasajul respectiv. El acuza Vechiul Testament de „nerozie, slăbiciune și mîrșăvie", considerîndu-l „rușinos și vrednic de dispreț". Critica diferite amănunte legate de rînduielile alimentare, legea Sabatului și alte porunci. Nu doar rînduielile legate de sărbători, ci și legile etice ale Vechiului Testament erau nedemne de adevăratul Dumnezeu, care nu putea, de pildă, să fi poruncit poporului lui Israel să-i jefuiască pe egipteni în vremea Exodului. Cu toate acestea, Marcion a făcut o concesie, atribuind legii morale a Vechiului Testament un rol limitat și temporar.

Tert. *Marc.* 5.5.9 (*CCSL* 1:678)

Tert. *Marc.* 2.21.1 (*CCSL* 1:499)

Irin. *Haer.* 4.30.1 (Harvey 2:248)

Refuzînd să recunoască Vechiului Testament statutul de Scriptură creștină, Marcion repudia și metoda interpretării nonliterale. El nu accepta ideea că în Vechiul Testament „foarte multe evenimente sînt vestite indirect prin pilde, alegorii și parabole și că ele trebuie înțelese

Tert. *Marc.* 3.5.3 (*CCSL* 1:513)

Tert. *Marc.* 4.20 (*CCSL* 1:594-595); Tert. *Marc.* 3.14.5 (*CCSL* 1:526-527)

Tert. *Marc.* 3.18.1 (*CCSL* 1:531)

Tert. *Marc.* 3.20.8 (*CCSL* 1:536)

într-un sens diferit de cel literal". Insista asupra faptului că profeţiile din Vechiul Testament cu privire la Hristosul Creatorului trebuie să fie interpretate în sens literal şi, prin urmare, ele nu pot fi aplicate adevăratului Hristos. De altminteri, Vechiul Testament nu profeţise că Hristosul Creatorului va suferi pe cruce. Cînd Vechiul Testament vorbea de urmaşul lui David se referea la Solomon, şi nu la Hristos. Avem suficiente motive să credem că în această privinţă, precum şi în altele, Marcion reflecta influenţa exegeţilor evrei. Vechiul Testament avea valabilitate ca Scriptură iudaică; relatările istorice erau credibile, chiar şi legile morale fuseseră pe deplin potrivite scopului acestuia. Însă acest scop nu fusese vestirea venirii adevăratului Hristos sau prezentarea unor rînduieli destinate membrilor Bisericii Lui. După cum spune Harnack, „Este de la sine înţeles faptul că, printr-o asemenea interpretare, Marcion folosea Vechiul Testament în mod abuziv, distorsionîndu-i total semnificaţia, şi nu reuşeşte cîtuşi de puţin să înţeleagă ceea ce înţeleseseră chiar şi mulţi dintre evreii religioşi şi eruditi ai vremii. Însă, dat fiind că totul în această carte, privită ca inspirată şi canonică, era aşezat pe un singur nivel, nu este de mirare ca cineva să vină şi să citească această carte de la stînga la dreapta, şi nu de la dreapta la stînga, şi să explice părţile măiestrit elaborate în termenii celor mai primitive".

Harnack (1960) 1:101-102

Respingerea Vechiului Testament reflectă atitudinea lui Marcion faţă de doctrina creaţiei, al cărei loc în cadrul învăţăturii creştine depindea de autoritatea Vechiului Testament. Căci, deşi doctrina creaţiei era prezentă în mod explicit în multe pasaje din Noul Testament, majoritatea acestor pasaje erau citate sau parafraze din Vechiul Testament. În mod similar, polemicile apologeţilor cu privire la doctrina creaţiei aveau de obicei la bază astfel de pasaje, precum cele legate de zidirea lumii din Facerea sau din Proverbe 8:22-31, care erau interpretate ca o dovadă a faptului că Hristos cel veşnic fusese Cel prin care toate s-au făcut. În consecinţă, venirea istorică a lui Hristos era legată de acest moment anterior istoriei. „Fiindcă Dumnezeu, Cel Care a zis: «Strălucească, din întuneric, lumina», El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoştinţa slavei lui Dumnezeu, în chipul lui Hristos." De aici rezultă, potrivit lui Tertulian, că Hristos împreună cu apostolii, Evanghelia precum şi Moise, toţi aparţin acelui Dumnezeu care este şi Făcătorul acestei lumi, şi nu unui Dumnezeu care nu a spus „Strălucească,

2Cor. 4,6

Tert. *Marc.* 5.11.12 (*CCSL* 1:698)

din întuneric, lumina". Însă Marcion nega această continuitate, în numele noutății Evangheliei lui Hristos. Continuitatea sau ordinea (*ordo*) nu erau necesare, căci venirea lui Hristos fusese neașteptată. Punctul central al învățăturii lui Hristos fusese noutatea. Pasajul din Luca 5,37 voia să spună că forma și conținutul acestei învățături fuseseră diferite față de Legea lui Moise. Însă dacă ar fi fost drept să folosim Vechiul Testament ca pe o Scriptură creștină și să considerăm că viața și învățătura lui Iisus au fost profețite acolo, atunci se punea întrebarea: „Ce ne-a adus nou Domnul cînd a venit?". De aceea, nu se putea spune și nici măcar gîndi absolut nimic despre Evanghelie, căci [aceasta] nu putea fi comparată cu nimic altceva. Noutatea inefabilă a Evangheliei ar fi fost compromisă în chip fundamental dacă ar fi fost reprezentată ca fiind deja prezentă în Scripturile ebraice.

Tert. *Marc.* 3.3.1 (*CCSL* 1: 510)
Tert. *Marc.* 4.16.2 (*CCSL* 1:581)

Tert. Marc. 4.11.10 (*CCSL* 1:563)

Irin. *Haer.* 4.34.1 (Harvey 2:269)

Respingerea de către Marcion a principiului continuității a fost însă și mai radicală. Evanghelia creștină autentică trebuia să fie despărțită nu numai de comunitatea evreiască, ci și de comunitatea creștină, nu numai de așa-numiții profeți ai Vechiului Testament, ci și de așa-numiții apostoli ai Noului Testament. Apostolul Pavel a fost singurul care a propovăduit Evanghelia fără a o mistifica. „Doar Pavel a știut adevărul, iar pentru el taina s-a dezvăluit prin revelație." Separarea Legii de Evanghelie fusese tema Evangheliei inițiale a lui Iisus și a lui Pavel, dar a fost denaturată de ceilalți apostoli și de ucenicii acestora și era acum reconstituită de către Marcion. Epistola către Galateni fusese un atac la adresa unor astfel de denaturări; „cealaltă Evanghelie" la care se referă pasajul din Galateni 1,8 era Evanghelia mistificată adusă de Creator și de apostolii săi. Prin urmare, învățătura lui Pavel potrivit căreia Legea lui Moise nu putea fi aplicată credincioșilor nu fusese primită de la ceilalți apostoli, ci printr-o revelație directă și personală. Conflictul dintre Petru și Pavel i-a oferit lui Marcion un principiu de discriminare prin care a putut face o distincție clară între autentica evanghelie a lui Pavel și mistificări. Acestea s-au infiltrat în multe pasaje din scrierile lui Pavel și din Evanghelii. Marcion și-a propus să purifice Epistolele lui Pavel de asemenea elemente, precum recunoașterea autorității creștine a Vechiului Testament și identificarea Creatorului cu Tatăl Domnului Iisus Hristos. În locul așa-numitelor Evanghelii el a pus o Evanghelie după Luca purificată, pe care o considera singura Evanghelie autentică și cea mai

Irin. *Haer.* 3.13.1 (Harvey 2:72)

Tert. *Marc.* 1.20.1 (*CCSL* 1:460)

Tert. *Marc.* 5.2.5 (*CCSL* 1:667)

Tert. *Praescrip.* 23.5 (*CCSL* 1:205)

Tert. *Marc.* 4.2.4 (*CCSL* 1:548)

apropiată de Pavel. Aceasta face din Marcion o figură importantă nu numai în istoria dezvoltării doctrinei, ci şi în istoria textului şi a canonului Noului Testament.

Istoria dezvoltării doctrinei ţine seama de amendamentele textuale ale lui Marcion numai pentru că ele întruchipează motivele teologice ale distincţiei pe care el a făcut-o între Lege şi Evanghelie. Canonul său aparţine şi el acestei istorii. Căci s-a sugerat că „dacă interpretăm canonul lui Marcion drept Scriptură, atunci avem de-a face cu prima Scriptură creştină distinctă", şi, prin urmare, „ideea Noului Testament îi revine în primul rînd lui Marcion". El pare să fi stabilit dubla sa Scriptură, a „Domnului" (Evanghelia după Luca) şi „a apostolului" (cele zece epistole autentice ale lui Pavel, şi anume, în această ordine strictă, Galateni, 1 şi 2 Corinteni, Romani, 1 şi 2 Tesaloniceni, Efeseni, Coloseni, Filipeni şi Filimon) în opoziţie cu dubla Scriptură a „Legii" şi a „profeţilor". Aceasta nu înseamnă neapărat că nu ar fi existat un canon creştin al Noului Testament decît în opoziţie faţă de Marcion. Se manifesta o tendinţă tot mai puternică de a cita scrierile apostolice ca fiind autoritative şi, prin aceasta, s-au pus bazele colecţiilor acestor scrieri. Însă indiferent de aceste tendinţe, viziunea lui Marcion cu privire la antiteza dintre Vechiul Testament şi Evanghelia pură şi acuzaţia sa de apostazie împotriva tuturor apostolilor cu excepţia lui Pavel l-au determinat să corecteze scrierile creştine aflate în circulaţie şi să le adune într-o Scriptură creştină care să contrabalanseze autoritatea Scripturii iudaice, impusă Bisericii. Chiar dacă ar însemna să simplificăm în mod exagerat spunînd că, aşa cum s-a adoptat în cele din urmă, canonul creştin al Noului Testament s-a realizat drept replică la canonul lui Marcion, nu cred că am greşi dacă am interpreta canonul lui Marcion drept replica lui personală faţă de Vechiul Testament.

Knox (1942) 24:31

2Pt. 3,16

Marcion nu a întemeiat o şcoală, ci o Biserică. În cea de-a doua jumătate a secolului al II-lea, Biserica marcionită a fost o rivală de moarte a creştinismului ortodox, cel puţin în anumite domenii. Scriind în timpul vieţii lui Marcion, Iustin Martirul admitea că erau mulţi oameni de toate neamurile care fuseseră convinşi de această erezie. Numărul mare de scrieri îndreptate împotriva ereziei lui Marcion în secolele al II-lea şi al III-lea constituie o dovadă a importanţei acesteia; această literatură era probabil destul de voluminoasă spre a-i servi lui Tertulian drept sursă de inspiraţie pentru tratatul său împotriva lui Marcion.

Iust. *1 Apol.* 26.5 (Goodspeed 43-44)

Quispel (1943) 22-79

Comunitatea marcionită păstra scrierile maestrului şi îi venera numele. Potrivit lui Origen, erau unii care propovăduiau că Pavel era aşezat la dreapta lui Hristos în ceruri, iar Marcion la stînga.

Or. *Luc.* 25.5 (*GCS* 35 : 162)

Însă dezvoltarea doctrinară cea mai importantă din cadrul mişcării marcionite este cea legată de Apelles, care se pare că a revizuit atît dualismul maestrului, cît şi docetismul acestuia. Potrivit concepţiei lui Apelles, exista un singur principiu divin, şi nu două divinităţi, precum susţinuse Marcion; iar această afirmaţie nu era făcută pe baza mărturiilor profetice sau pe baza „cunoaşterii", ci pe baza convingerii. Un alt aspect al sistemului lui Marcion, pe care Apelles s-a simţit obligat să-l revizuiască, a fost viziunea maestrului despre trupul lui Hristos. Deşi era de acord cu Marcion că trupul nu fusese născut, el susţinea că este totuşi un trup adevărat, dar nu un trup omenesc obişnuit, ci unul alcătuit din ceea ce sînt făcute stelele. În felul acesta, el încerca să înlăture obiecţia împotriva ideii lui Marcion potrivit căreia Hristos mîntuise omenirea printr-o amăgire, atunci cînd a pretins că are un trup adevărat în timpul suferinţei şi morţii sale. Totuşi, Apelles a rămas un marcionit în concepţia lui despre Vechiul Testament.

apud Eus. *H.e.* 5.13.5 (*GCS* 9:456)

Tert. *Carn.* 6.3 (*CCSL* 2:883-884)

Aşa cum sugerează aceste revizuiri, doctrina lui Marcion nu a fost un sistem bine închegat şi încheiat, ci a reprezentat expresia credinţelor sale religioase fundamentale. Ele ilustrează, de asemenea, faptul că doctrina unităţii lui Dumnezeu precum şi cea a firii omeneşti a lui Hristos au constituit – împreună cu problema autorităţii – permanente surse de dispută între Marcion şi opozanţii săi. Aceste două teme ale doctrinei vor alcătui fundamentul conflictelor dogmatice din sînul curentului doctrinal oficial pentru următoarele secole, iar problema autorităţii va fi esenţială şi generatoare de multe alte întrebări înrudite, ea nefiind nicidecum rezolvată o dată cu excomunicarea lui Marcion. Vechiul Testament a dobîndit şi şi-a păstrat statutul de Scriptură creştină cu ajutorul exegezei spirituale. Nu era nici un creştin în veacurile de început care în acelaşi timp să recunoască autoritatea doctrinară a Vechiului Testament şi să îl interpreteze *ad litteram*. Doctrina Bisericii îi datora lui Marcion ridicarea problemei autorităţii Vechiului Testament în sînul comunităţii creştine şi clarificarea, cel puţin în parte, a acestei probleme. Biserica i-a recunoscut acest merit menţionîndu-l ori de cîte ori chestiunea revenea în atenţie. Astfel, în

perioada de care ne ocupăm în acest volum, Augustin îl compara pe Manes cu Marcion atunci cînd făcea apologia Vechiului Testament împotriva maniheilor, iar Ieronim îl combătea pe Marcion numindu-l reprezentant al urii şi dispreţului faţă de lucrările Creatorului, pe care le nutreau mulţi eretici ; aceasta a rămas atitudinea generală faţă de Marcion. Dar cînd exegeza istorică şi biblică a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea a repus pe tapet întreaga problemă a canonului biblic, numele lui Marcion a reapărut pe buzele tuturor. Publicarea monografiei lui Harnack despre Marcion l-a făcut pe Karl Barth să mediteze la „remarcabilele lui paralele" cu apărătorul înfocat al apostolului Pavel. Comparaţiile între Marcion şi Luther, deşi superficiale, au devenit un loc comun, ilustrînd continua importanţă a gîndirii lui Marcion.

Aug. *Gest. Pelag.* 5.15 (*CSEL* 42:67); Aug. *Pelag.* 3.7.20 (*CSEL* 60:510)

Ier. *Iovin.* 2.16 (*PL* 23:309)

Knox (1942) 78-81

K. Barth (1933) 13

Sisteme de mîntuire cosmică

Cele mai importante erezii din sînul Bisericii primelor veacuri au fost grupate sub numele de „gnostice". Numele acesta este în mare parte creaţia istoricilor moderni. Primii autori creştini se refereau, de obicei, la o anumită grupare gnostică folosind numele întemeietorului ei, iar „gnostic" era un nume absolut respectabil pentru un creştin care avea acces la cunoaşterea (γνῶσις) revelată în Hristos. *Gnosticul* (ὁ Γνωστικός) este titlul unei lucrări despre călugărul desăvîrşit, scrisă de Evagrie Ponticul. Termenul desemna o tipologie atît de variată de învăţători şi învăţături încît îşi pierde sensul iniţial. De vreme ce nu există un termen alternativ satisfăcător, ne vom ocupa în continuare de „gnosticism", însă doar ca un capitol din istoria dezvoltării doctrinei creştine. Este esenţial pentru înţelegerea doctrinei creştine timpurii să analizăm relaţia ei cu sincretismul religios al epocii elenistice, reprezentat în primul rînd de diferitele tipuri de gnosticism. Pe lîngă formele lui creştine, gnosticismul apărea în alte trei medii : siriac, iranian şi iudaic. Nu este foarte clar dacă a existat un gnosticism precreştin, precum şi un gnosticism extracreştin sau unul postcreştin ; dar este sigur faptul că, aşa cum spune Quispel, „gnosticismul fără creştinism rămîne totuşi gnosticism".

apud Socr. *H.e.* 4.23 (Hussey 2:524)

Quispel (1951) 28

Privit ca un capitol din istoria doctrinei creştine, gnosticismul poate fi definit ca un sistem care afirma mîntuirea cosmică a spiritului prin cunoaştere. Irineu cita anumiţi

adepți ai gnosticismului valentinian care spuneau: „cunoașterea măreției inefabile este ea însăși mîntuirea absolută... Cunoașterea este mîntuirea omului lăuntric. Aceasta nu este însă de natură trupească, de vreme ce trupul este supus stricăciunii; și nici de natură sufletească, de vreme ce sufletul este rezultatul unei imperfecțiuni, fiind, de altfel, lăcașul spiritului. Mîntuirea trebuie să fie prin urmare spirituală; căci ei cred că omul lăuntric, spiritual se mîntuiește prin cunoaștere, că ei au dobîndit cunoașterea întregului cosmos și aceasta este adevărata mîntuire". Astfel, „mîntuirea cosmică a spiritului prin cunoaștere" include principalele teme ale acestui sistem, care sînt, de altfel, temele comune ale majorității formelor de gnosticism creștin. Creșterea continuă și extravaganța formulărilor gnostice pot eclipsa cu ușurință semnificația doctrinară, dacă ar fi să enumerăm cuvintele-cheie și numele divine care abundă în diferitele sisteme gnostice. Sau am putea să extragem o definiție a gnosticismului din mărturiile care s-au păstrat și să expunem, cu ajutorul limbajului metafizicii și existențialismului, un gnosticism care nu a existat niciodată în istorie, dar care este inteligibil din punct de vedere religios. Din mărturiile pe care le avem – atît lucrările despre erezii ale Părinților Bisericii, cît și documentele gnostice – putem trage concluzia că exista o bază în gnosticism pentru ambele tendințe. Mitologia și filozofia, speculația combinată cu magia se împleteau toate într-o varietate stranie și uimitoare de forme. Gnosticii le transformau cu cea mai mare plăcere într-un ritual, în timp ce creștinii ortodocși le foloseau cu cea mai mare plăcere drept dovadă a absurdității ereziei și a originii ei demonice. Nici incantațiile gnostice și nici afinitățile gnostice cu filozofia modernă nu vor constitui principala noastră preocupare. Atît mitul, cît și filozofia fac parte din doctrina gnostică, și asupra acestei doctrine trebuie să ne concentrăm noi atenția.

Irin. *Haer.* 1.21.4 (Harvey 1:186)

Deși nici taxonomia sectelor și învățătorilor gnostici nu ne preocupă în mod special, totuși o scurtă trecere în revistă trebuie să preceadă orice rezumat al concepțiilor gnostice; căci deosebirile dintre aceste concepții sînt importante pentru relația dintre doctrinele gnosticismului și cele ale Bisericii. O bună parte din originea gnosticismului creștin se află în sectarismul iudaic și în declinul viziunii apocaliptice din cadrul iudaismului. Primii gnostici creștini se aflau, prin urmare, la limita dintre iudaismul eretic și creștinismul eretic. Indiferent dacă „Simon Magul" era

Vezi *supra*, pp. 46-48

numele unui singur propovăduitor gnostic sau al mai multora, oricum gnosticismul simonian îmbina anumite elemente din speculaţia evreilor cu mituri din Tyr şi cu învăţături creştine despre Iisus, pentru a forma un sistem de eliberare de sub tirania trupului şi a acestui pămînt prin venirea unuia care va fi cel care va îndrepta toate lucrurile. „El a venit să o elibereze din robie [pe Elena] şi să le aducă oamenilor mîntuire prin recunoaşterea lui de către aceştia. Căci îngerii cîrmuiau prost lumea, fiecare dorindu-şi întîietatea, şi de aceea a venit el, pentru îndreptarea tuturor lucrurilor, transformate şi făcute asemenea stăpîniilor şi puterilor. Printre oameni, părea om, deşi nu a fost; părea că pătimeşte în Iudeea, deşi nu a pătimit". Tot astfel, gnosticismul lui Cerint pare să se fi întemeiat pe speculaţiile unei forme eretice de creştinism iudaic. El susţinea că există o diferenţă între Dumnezeul Suprem şi Creator şi că la botez Hristos s-a pogorît asupra lui Iisus (care pînă atunci fusese un om obişnuit), părăsindu-l din nou înainte de răstignire. Următorul pas în dezvoltarea acestui tip de gnosticism l-a făcut Saturninus, care a transformat anumite idei de esenţă rabinică despre creaţie într-un dualism radical dintre creaţie şi mîntuire; Hristos s-a pogorît din ceruri în chip de rob ca să aducă revelaţia eliberării de lumea creată, de păcat şi de sex. „Hristos a venit ca să-l dărîme pe Dumnezeul evreilor, dar să-i mîntuiască pe cei care cred în el, aceştia fiind cei care au scînteia vieţii în ei."

apud Irin. *Haer.* 1.23.3 (Harvey 1: 192-193)

Irin. *Haer.* 1.26.1 (Harvey 1: 211-212)

Fil. 2,6-11

apud Irin. *Haer.* 1.24.2 (Harvey 1: 197-198)

În ceea ce priveşte gnosticismul lui Simon Magul, al lui Cerint şi al lui Saturninus, avem la dispoziţie numai mărturia Părinţilor Bisericii, şi în primul rînd a lui Irineu. Chiar şi el era mult mai bine informat şi interesat în special de un alt tip de gnosticism creştin, asociat cu numele lui Valentin şi certificat din belşug prin mărturia directă a celor mai recent descoperite surse gnostice; mare parte din ceea ce afirmăm aici cu privire la doctrina gnostică în general va proveni din ceea ce ştim despre gnosticismul valentinian. Există afinităţi semnificative între această formă de erezie gnostică şi diferite curente de gîndire din secolul al II-lea care sînt recunoscute ca fiind mai mult sau mai puţin ortodoxe, precum *Păstorul* lui Herma, gnoza creştină a lui Clement din Alexandria şi speculaţiile apologetului Iustin. Fie că este sau nu opera lui Valentin însuşi, *Evanghelia Adevărului* prezintă unele dintre revelaţiile principale care îi sînt atribuite lui, iar *Odele lui Solomon* constituie o mărturisire liturgică a

doctrinei valentiniene. În *Evanghelia Adevărului*, revelaţia gnostică este înfăţişată ca una a „bucuriei pentru cei care au primit, prin Tatăl Adevărului, darul de a-l cunoaşte". În cele din urmă, această revelaţie s-a transformat într-o teologie care s-a distanţat şi mai mult de doctrina Bisericii. Atît prin adoptarea şi mai multor mituri, cît şi prin elaborarea şi mai multor speculaţii, discipolii lui Valentin au depăşit limitele acestei doctrine, aşa cum confirmă Ptolemeu în *Scrisoare către Flora*.

Ev. Ver. 16.31 (Grobel 32)

Aproape contemporan cu Valentin şi cu Marcion, dar venind din Siria şi Alexandria, era celălalt mare autor gnostic combătut de Părinţii Bisericii, şi anume Vasilides. Potrivit lui Hipolit, o deosebire esenţială între Valentin şi Vasilides era aceea că primul „poate fi considerat pe bună dreptate pitagorean şi platonician" în timp ce „doctrinele susţinute de Vasilides sînt de fapt tertipuri aristotelice". Rezumatul concepţiilor lui Vasilides, prezentat de Hipolit, este contrazis în atît de multe privinţe de către Irineu, încît relatarea acestuia din urmă pare să se refere la o perioadă ulterioară. Vom puncta atît asemănările, cît şi deosebirile dintre gnosticismul valentinian şi cel vasilidian. Deşi acestea sînt principalele tipuri de gnosticism cu care s-au confruntat teologii creştini ai secolelor al II-lea şi al III-lea, chiar şi această scurtă trecere în revistă ar fi incompletă dacă nu am menţiona o mişcare similară care va deveni o rivală importantă a creştinismului universal în secolul al IV-lea, şi anume maniheismul. Şi acesta aparţine în primul rînd istoriei religiilor şi mai puţin istoriei dezvoltării doctrinei creştine; căci Manes nu numai că s-a inspirat din învăţăturile Bisericii, dar a şi continuat unele idei ale adepţilor lui Marcion şi Vasilides. Prin urmare, pentru ceea ce urmărim noi, maniheismul constituie o sursă de informaţie extrem de utilă, nu despre dezvoltarea doctrinei creştine ca atare, ci despre evoluţia religiilor sincretiste şi a ereziilor creştine la care s-a raportat Biserica atunci cînd şi-a definit doctrina.

Hipol. *Haer.* 6.29.1 (*GCS* 26: 155)
Hipol. *Haer.* 7.14 (*GCS* 26: 191)

Fundamentul ontologic al sistemelor gnostice de mîntuire îl reprezenta o doctrină despre realitatea divină şi relaţia ei cu cosmosul. Ptolemeu, teologul valentinian, susţinea existenţa unui „eon desăvîrşit şi veşnic, care sălăşluieşte în înălţimile nevăzute şi care nu pot fi numite; acesta este înainte de început, precursor a toate şi adîncime. Este de necuprins şi nevăzut, etern şi necreat, în tăcută şi adîncă solitudine faţă de infiniţi eoni. Cu el este cugetul, care se mai numeşte har şi tăcere". Se pare că în

Irin. *Haer.* 1.1.1 (Harvey 1: 8-9)

Ev. Ver. 22.25 (Grobel 80)

Ev. Ver. 23.16 (Grobel 84)

Harvey (1857) cxix

Irin. *Haer.* 1.1.3 (*Harvey* 1:11-12)

concepţia valentiniană timpurie, „adîncimea" era o însuşire a lui Dumnezeu mai curînd decît o fiinţă distinctă, iar contradicţiile care au izvorît în cele din urmă sub forma „eonilor" erau imanente lui Dumnezeu. Dar în concepţia teologică a lui Ptolemeu „eonul" a devenit „o emanaţie a substanţei divine, dăinuind în deplină armonie şi veşnicie cu divinitatea". Eonii au fost emanaţi din adîncime şi tăcere, doi cîte doi, pînă cînd au fost treizeci; împreună cu Dumnezeul Suprem au constituit *pleroma*, plenitudinea realităţii divine. Numele lor erau personificările însuşirilor şi numirilor divine, precum şi ale altor abstracţiuni; în cadrul fiecărei perechi era un nume masculin şi unul feminin. Se pare că monoteismul iniţial, care este evident în *Evanghelia Adevărului*, s-a transformat într-o teorie mitologică în gnosticismul valentinian ulterior. Totuşi accentuarea tensiunilor din sînul realităţii divine înseşi pare să fie elementul comun atît în *Evanghelia Adevărului*, cît şi la Ptolemeu. În cosmologia mitologică a lui Vasilides, nu numai eonii, ci şi fiinţele spirituale numite „arhonţi" sau „cîrmuitori" ilustrau această accentuare. Cosmosul nu a emanat de la Dumnezeu, ci a fost făcut din nimic de un Dumnezeu căruia nu i se putea atribui însuşirea existenţei. „Dumnezeul nonexistent a făcut un cosmos nonexistent din nonexistenţă." Acest lucru l-a făcut zămislind o sămînţă ce conţinea „o întreită filiaţie", din care au ieşit pe rînd marele arhonte care a creat cosmosul şi un alt arhonte care a făcut lumea aceasta.

Hipol. *Haer.* 7.21.4 (*GCS* 26:197)

Hipol. *Haer.* 10.14.2 (*GCS* 26:274-275)

Distincţia dintre Dumnezeul Suprem şi Creator, prezentă şi în concepţia lui Marcion, se afla la baza miturilor valentiniene despre emanaţia eonilor şi a doctrinei vasilidiene despre creaţia din nimic. Între Dumnezeul Suprem şi lumea creată, potrivit lui Ptolemeu, se afla un demiurg, „Tatăl şi Dumnezeul a tot ce se află dincolo de pleroma". În sprijinul acestei idei el aducea mărturia prologului la Evanghelia după Ioan, pe care îl interpreta în felul următor: „un anumit principiu a fost creat mai întîi de Dumnezeu... în care Tatăl a pus sămînţa tuturor lucrurilor". Astfel, „Logosul a fost cauza şi originea formării tuturor eonilor care au urmat". Un alt exeget al lui Valentinian, Heracleon, şi-a argumentat şi el teza pornind de la Evanghelia după Ioan, însă el a susţinut că „eonul şi ceea ce se află în el nu au luat naştere prin Logos", de vreme ce eonul este distinct faţă de lumea creată. Deşi *Evanghelia Adevărului* nu punea crearea lumii pe seama unui demiurg sau a unui alt principiu intermediar, aceasta a fost direcţia

Irin. *Haer.* 1.5.2 (Harvey 1:43)

Irin. *Haer.* 1.8.5 (Harvey 1:76-77)

apud R. Grant (1961) 195

urmată de doctrinele creației de sorginte valentiniană sau de către alte doctrine gnostice cu privire la creație, „direcția ostilității față de Creator". Dumnezeul Vechiului Testament, care era pus pe același plan cu demiurgul, a fost în cele din urmă considerat drept dușman și inferior Dumnezeului Suprem.

R. Grant (1959) 137

Totuși, teogoniile detaliate ale gînditorilor gnostici, în ultimă instanță, aveau ca scop starea gravă a omului, nu numai explicarea originii cosmosului. În acest sens, un gînditor gnostic dădea următorul sfat: „Lăsați căutarea lui Dumnezeu și a creației și alte asemenea lucruri. Căutați-l pe el luîndu-vă pe voi drept punct de pornire. Aflați cine înlăuntrul vostru le face pe toate ale lui și spune: «Dumnezeul meu, mintea mea, cugetul meu, sufletul meu, trupul meu». Aflați izvorul durerii, al bucuriei, al iubirii, al urii. Aflați cum se poate să veghezi fără să vrei, să te odihnești fără să vrei, să fii mînios fără să vrei, să iubești fără să vrei. Dacă cercetați cu luare-aminte aceste lucruri, îl veți găsi pe el în voi înșivă". Cosmologia oferea contextul pentru afirmarea unei doctrine a creației și căderii și, în cele din urmă, a unei doctrine a mîntuirii. Toate sistemele gnostice, fiecare în felul ei, includeau o analiză a căderii cosmologice a spiritului uman în materie și păcat. În *Evanghelia Adevărului*, greșeala (reprezentată într-o formă aproape personală) a uneltit împotriva adevărului, adică a lui Dumnezeu, și i-a dus la pierzanie pe oameni. Ptolemeu explică într-un mod mai elaborat căderea omului. Cel de-al treizecilea și ultimul dintre eoni, înțelepciunea, a căzut din starea de perfecțiune specifică pleromei printr-o izbucnire pătimașă, dînd astfel naștere unei mase amorfe. „De aceea ei susțin că materia a luat ființă din neștiința și durerea [ei], din teamă și tulburare".

Hipol. *Haer.* 8.15.1-2 (*GCS* 26: 235)

Ev. Ver. 17.35 (Grobel 46)

Irin. *Haer.* 1.2.3 (Harvey 1:16-17)

Trei tipuri de substanță au luat astfel ființă: materială, sufletească și spirituală. Iar acestora le corespundeau trei tipuri de oameni, reprezentate de cei trei fii ai lui Adam – Cain, Abel și Seth. Oamenii cu adevărat spirituali nu aveau nevoie de mîntuire, iar cei telurici nu erau capabili de mîntuire; însă cei spirituali, „oamenii de mijloc", cum îi numește *Evanghelia Adevărului*, erau supuși căderii, dar și capabili de mîntuire. Creatorul lor, demiurgul, „a făcut cerul fără să știe de acesta, a făcut omul fără să știe de el, a adus lumina pe pămînt fără să înțeleagă rostul pămîntului". Aceasta este una dintre cele mai explicite afirmații ale doctrinei gnostice, și anume că facerea omului – sau cel puțin a tuturor oamenilor care nu se ridicau la nivelul

Irin. *Haer.* 1.5.1 (Harvey 1:41-42)

Irin. *Haer.* 1.7.5 (Harvey 1:64-65)

Ev. Ver. 17.34-35 (Grobel 46)

Irin. *Haer.* 1.5.3 (Harvey 1:45)

gnosticului pe deplin spiritual – a fost un act de ignoranţă din partea unei fiinţe divine care era inferioară Dumnezeului Suprem şi, prin urmare, facerea omului şi căderea acestuia au coincis în ultimă instanţă.

Această respingere a creaţiei era asociată în mod frecvent, ca şi în cazul lui Marcion, cu o repulsie faţă de procesul de concepere şi naştere a omului. Alţi gnostici creştini, precum Encratites, „predicau împotriva căsătoriei, respingînd astfel creaţia iniţială a lui Dumnezeu şi acuzîndu-l în mod indirect pe cel care a făcut bărbatul şi femeia de înmulţirea neamului omenesc". Saturninus punea originea căsătoriei şi procreaţiei pe seama Satanei. El susţinea, de asemenea, faptul că primul om a fost creat de îngeri, şi nu de Dumnezeul Suprem, dar că Dumnezeului Suprem i s-a făcut milă de om şi a suflat viaţă peste ceea ce făcuseră îngerii; iar după moarte, această suflare se întorcea de unde a venit. În multe afirmaţii gnostice cu privire la căderea cosmologică a omului era implicită o doctrină a preexistenţei omului sau a sufletului acestuia; astfel, potrivit setianofiţilor, „Adam şi Eva au avut la început trupuri uşoare, luminoase şi spiritualizate, ca atunci cînd au fost creaţi; dar intrînd în această lume, ele s-au transformat în trupuri opace, greoaie, inerte. Iar sufletul lor era plăpînd şi fără vlagă, căci primiseră de la creatorul lor un biet suflu lumesc".

Vezi *supra*, p. 94

Irin. *Haer.* 1.28.1 (Harvey 1:220)

Irin. *Haer.* 1.24.2 (Harvey 1:198)

Irin. *Haer.* 1.24.1 (Harvey 1:197)

Irin. *Haer.* 1.30.9 (Harvey 1:235)

Deşi lumea fusese creată de o fiinţă inferioară Puterii Supreme, iar intrarea sufletului omenesc în această lume a coincis cu căderea omului, omenirea nu era totuşi văduvită de scînteia divină. Potrivit lui Vasilides, pasajul din Epistola către Romani 5,13-14 însemna că „noi cei spirituali sîntem fii şi sîntem lăsaţi aici să pregătim, să modelăm, să îndreptăm şi să întregim sufletele care, potrivit firii, sînt astfel alcătuite încît să-şi ducă mai departe existenţa în acest colţ al universului". În sistemul valentinian al lui Ptolemeu, demiurgul l-a făcut pe om din ţărînă şi a suflat viaţă peste el; dar neştiut de el, i s-a insuflat şi ceva mult mai înalt, numit „ahamot", „aşa încît prin el să fie sădit în sufletul creat de el şi în trupul material, să se dezvolte şi să crească în ele şi să fie pregătit să primească Logosul desăvîrşit". Aceasta nu se întîmpla însă cu oamenii trupului, care erau mai prejos de mîntuire, ci cu oamenii spirituali sau adevăraţii gnostici, care aparţineau adevăratei Biserici şi prin care mîntuirea urma să fie împărtăşită şi sufletelor din categoria de mijloc.

Hipol. *Haer.* 7.24.2 (*GCS* 26:202-203)

Irin. *Haer.* 1.5.6 (Harvey 1:50-51)

Prezența acestui element divin în lume și într-o parte din omenire era un punct de legătură care făcea posibilă mîntuirea. Dintre cele trei elemente, sufletul, care poseda liber arbitru, va fi cel chemat la mîntuire. „Hristos a luat asupra lui însușirile primordiale ale acelor ființe pe care urma să le mîntuiască. De la *ahamot* a luat însușirile spirituale, de la demiurg a luat Hristosul sufletesc, iar din alcătuirea cosmosului a luat un trup care avea substanță sufletească și era plăsmuit printr-o lucrare inefabilă ca să poată fi văzut, atins și supus suferinței. Nu a însușit nimic material, căci materia nu poate fi mîntuită". Atît Părinții Bisericii, cît și exegeții gnosticismului care nu au făcut altceva decît să transmită mai departe relatările acestora au permis uneori ca mulțimea generatoare de confuzii a unor emanații ce purtau nume precum Singurul-Născut, Mîntuitor, Logos, Iisus, Hristos și Duhul Sfînt să pună într-un con de umbră centralitatea mîntuirii în gnosticismul creștin; totuși acesta este laitmotivul evident în numeroase Evanghelii gnostice.

Irin. *Haer.* 1.6.1 (Harvey 1:52-53)

Chiar și Irineu a mărturisit fără voia lui această importanță cînd îi acuza pe gnostici că au „tot atîtea modele de «mîntuire» pe cît de mulți mistagogi ai acestei științe". *Evanghelia Adevărului* aducea mesajul „Logosului, care a venit din pleroma și care este în cugetul și mintea Tatălui; el este cel numit «Mîntuitorul», de vreme ce acesta este numele lucrării pe care trebuie să o facă pentru mîntuirea celor care nu l-au cunoscut pe Tatăl. Căci numele Evangheliei este întruchiparea nădejdii". *Evanghelia după Toma* vorbea de „reîntoarcere" ca fiind conținutul mîntuirii, însemnînd „eliberare de sub robia materiei și regăsire a lumii luminii". Chiar și *Evanghelia după Filip* spunea că „Hristos a venit să-i izbăvească pe unii, să-i mîntuiască pe alții, iar pe ceilalți să-i răscumpere". Figura Mîntuitorului – care era interpretată în nenumărate feluri în sistemele gnostice – poate fi folosită ca o modalitate de a face distincția între tipurile creștine de gnosticism și cele necreștine.

Irin. *Haer.* 1.21.1 (Harvey 1:181)

Ev. Ver. 16.34-17.3 (Grobel 34-36)
Ev. Thom. 50 (Grant 156)

Gärtner (1961) 198

Ev. Phil. 9 (Wilson 28-29)

Este, de asemenea, o modalitate de a face distincția între tipurile gnostice de creștinism și cele non-gnostice, căci una dintre caracteristicile doctrinei gnostice era negarea faptului că Mîntuitorul avea un trup material de carne; de fapt, se pare că însuși epitetul „docetist" a fost folosit pentru prima dată în legătură cu dovada influenței gnostice în *Evanghelia după Petru*. În literatura gnostică încă apropiată Noului Testament, de pildă în *Evanghelia Adevărului*, realitatea trupului lui Iisus și a patimilor sale nu era

Eus. *H.e.* 6.12.6 (*GCS* 9:546)

Ev. Ver. 20.25-30 (Grobel 64-66)

Ev. Ver. 31.5-8 (Grobel 122)

negată făţiş, însă limbajul folosit în legătură cu trupul înviat al lui Iisus sugerează începuturile unei tendinţe docetice. Oricare ar fi fost rezervele în privinţa docetismului, acestea au fost repede depăşite, iar eforturile explicite de a proteja persoana Mîntuitorului de orice legătură cu materia şi suferinţa au devenit o caracteristică esenţială a celor mai mulţi gnostici creştini. În concepţia teologică a lui Ptolemeu, Mîntuitorul „rămînea impasibil, căci nu avea cum să cunoască suferinţa, de vreme ce era de neînvins şi nevăzut ; de aceea, cînd el [Hristos] a fost dus în faţa lui Pilat, a fost luat acel Spirit al lui Hristos care fusese pus în el... Acela care a suferit a fost [numai] Hristos cel sufletesc". Chiar şi acest Hristos sufletesc „a trecut prin Maria precum trece apa printr-o conductă", iar Mîntuitorul s-a pogorît asupra lui în momentul botezului. În viziunea teologică pe care Irineu i-a atribuit-o lui Vasilides, Simon Cirineul a fost răstignit în locul lui Iisus, care nu a cunoscut moartea şi nici nu avea cum să o cunoască ; căci mîntuirea aparţinea numai sufletului, nu şi trupului. Strădania lui Ignatie de a combate negarea eretică a firii omeneşti complete a lui Hristos, polemică ce pare să fi fost îndreptată împotriva unei forme de gnosticism, dovedeşte cît de devreme s-au manifestat tendinţele docetice cel puţin în cadrul cîtorva grupări creştine.

Irin. *Haer.* 1.7.2 (Harvey 1 : 61-62)

Mat. 27, 32

Irin. *Haer.* 1.24.4.5 (Harvey 1: 200-201)

Vezi *infra*, p. 190

Deşi este posibil ca trupul în care a apărut Mîntuitorul să nu fi fost adevărat, mîntuirea cosmică pe care a adus-o era reală. Crucea „mistuie toate elementele materiale aşa cum focul mistuie pleava, dar îi curăţă pe cei ce se mîntuiesc aşa cum vînturătoarea curăţă grînele". Scopul pătimirii Sale era să demonstreze pe viu patima strămoşească a eonilor şi astfel să reveleze taina ascunsă atît a originilor omului, cît şi a destinului omenesc. Într-un fel sau altul, mîntuirea pare să fi fost pusă pe acelaşi plan cu revelaţia ; de aici insistenţa asupra cunoaşterii. Venirea Mîntuitorului a făcut posibilă o ascensiune soteriologică menită să îndrepte răul coborîrii în materie şi păcat. Potrivit lui Simon Magul, acest act trebuia „să o salveze [pe Elena, oaia rătăcită] din robie şi să-i elibereze pe oameni prin recunoaşterea lui". Această recunoaştere, îngăduită de Mîntuitor, urma să-i ajute pe cei mîntuiţi să urce precum a coborît el ; el le-a dezvăluit calea de întoarcere către origini şi formulele magice care să le permită trecerea prin lumea ostilă a planetelor. Şi astfel, în sistemul lui Vasilides, „cosmosul rămîne în această stare pînă cînd toţi fiii, lăsaţi jos să ajute sufletele aflate în stare

Irin. *Haer.* 1.3.5 (Harvey 1 : 30)

Irin. *Haer.* 1.8.2 (Harvey 1: 68)

Irin. *Haer.* 1.23.3 (Harvey 1: 192-193)

amorfă şi să fie remodelaţi, îl vor urma pe Iisus, vor urca la suprafaţă şi vor ajunge la destinaţie după ce se vor purifica".

apud Hipol. *Haer.* 7.26.10 (*GCS* 26:205)

Totuşi această cunoaştere nu era accesibilă oricui. Cei care aveau trup material erau pe veci condamnaţi să nu atingă mîntuirea, căci materia sfîrşea prin a cunoaşte stricăciunea. Dar cei mîntuiţi – sau aşa cum erau numiţi, mai ales în literatura maniheistă, „aleşii" – se împărtăşeau împreună cu Mîntuitorul din puritatea ordinii restaurate a lucrurilor. Unele scrieri gnostice vorbeau despre „omul luminii", cel care îşi înţelegea originea cerească şi destinul. Mîntuirea consta din transformarea vieţii omului, astfel încît, aşa cum notează pe scurt Puech, omul „să înţeleagă, o dată cu dobîndirea ego-ului şi a adevăratei lui fiinţe ontologice, sensul destinului său şi certitudinea absolută a mîntuirii sale, descoperindu-se astfel pe sine însuşi ca pe o fiinţă care, pe drept şi pentru veşnicie, este mîntuită". Această întoarcere a „omului lăuntric" din temniţa acestei lumi în împărăţia luminii se realiza prin „cunoaşterea a ceea ce eram şi ceea ce am devenit; unde eram şi unde am fost aruncaţi; încotro ne îndreptăm, de unde sîntem mîntuiţi; ce este naşterea şi ce este renaşterea".

Irin. *Haer.* 1.7.5 (Harvey 1:65)

Aug. *Fort.* 3 (*CSEL* 25:84-85)
Fapt Arch. 10 (*PG* 10:1445)

Puech (1955) 29

apud Clem. *Frag. Teod.* 78.2 (*GCS* 17:131)

Aşa cum coborîrea cosmologică a sufletului prin sferele cosmosului l-a îndepărtat din ce în ce mai mult de Dumnezeul transcendent, tot astfel şi ascensiunea soteriologică l-a purtat înapoi printre aceste straturi şi i-a permis să arunce, pas cu pas, depunerile care l-au despărţit de adevărata lui origine în sînul lumii divine. Pe măsură ce ofiţii urcau, ei rosteau formulele potrivite fiecărei etape, inclusiv pe aceasta: „Şi tu, Ialdabaoth, primul şi al şaptelea, născut pentru a avea putere şi îndrăzneală, fiind Cuvînt cîrmuitor al unei minţi curate, lucrare desăvîrşită pentru Fiul şi Tatăl; iar eu port un însemn al vieţii şi, deschizînd lumii poarta pe care tu ai ferecat-o pentru veşnicia ta, intru prin puterea ta şi mă eliberez din nou. Fie harul cu mine. Tată, fă ca harul să fie cu mine". Oamenii spirituali se vor lepăda de suflet şi, devenind spirite inteligente, vor fi primiţi în inima pleromei; şi, continuă Ptolemeu, „atunci focul ascuns în cosmos se va aprinde şi va mistui întreaga materie şi apoi şi pe sine însuşi, pierind astfel". Punctul culminant al acestei eshatologii valentiniene nu era numai eliberarea spiritului de sub tirania trupului şi a acestei lumi, ci însăşi distrugerea cosmosului şi a întregii materii. Iar în ceea ce îi priveşte pe oamenii sufleteşti, şi

apud Or. *Cels.* 6.31 (*GCS* 3:101)

Irin. *Haer.* 1.7.2 (Harvey 1:59)

ei puteau fi mîntuiţi, însă nu de la sine. Oamenii spirituali urmau să fie mîntuiţi graţie naturii lor spirituale, indiferent de purtarea acestora, însă oamenii sufleteşti aveau nevoie de credinţă şi trebuiau să practice abstinenţa sexuală pentru a atinge stadiul de mijloc al mîntuirii.

Irin. *Haer.* 1.6.2 (Harvey 1: 54)

Cunoaşterea eliberatoare adusă în această lume de către Mîntuitor era o revelaţie, şi ca atare nu putea fi la îndemîna tuturor oamenilor. Nu era nici măcar la îndemîna tuturor acelora care se considerau creştini. Numai cei cărora li se dezvăluiseră tainele gnostice puteau avea acces la ea, căci era cuprinsă într-o formă deosebită a tradiţiei apostolice, pe care doar gnosticii o primiseră de la predecesorii lor. Se pare că unul dintre scopurile alcătuirii unor Evanghelii speciale era acela de a transmite „cuvintele tainice pe care Iisus cel viu le-a rostit, iar Didim Iuda Toma" sau alţi evanghelişti (pe lîngă Matei, Marcu, Luca şi Ioan) le-au scris. Aşa cum notează Gärtner, „această tradiţie secretă este mediatoarea adevărului şi cheia către înţelegerea cuvintelor lui Iisus, şi nu este surprinzător faptul că sectele gnostice aveau o tendinţă foarte evidentă de a-şi afirma propriile tradiţii, păstrate în cercul lor restrîns, în opoziţie cu cele aparţinînd Bisericii". Prin urmare, Hristos cel înviat era reprezentat în *Pistis Sophia* afirmînd că acum nu va mai omite nimic şi va vorbi desluşit, fără parabole. Parabolele fuseseră metodele adecvate de instruire a oamenilor sufleteşti şi de a ascunde oamenilor trupeşti gnoza cea mai profundă, însă, după înviere, El a dezvăluit întregul adevăr celor aleşi să-l transmită mai departe într-o succesiune apostolică specială.

apud Epif. *Haer.* 33.9 (*GCS* 25 :457)

Ev. Thom. 1 (Grant 115)

Gärtner (1961) 80

Pist. Soph. 6 (*GCS* 45: 5)

Aşadar, în cadrul conflictului dintre creştinii gnostici şi alţi creştini, gnosticii vor susţine că „adevărul [Scripturilor] nu poate fi înţeles de cei care nu cunosc tradiţia. Căci aceştia spun că adevărul nu a fost adus prin cuvîntul scris, ci prin viu grai; pentru care şi Pavel a rostit «Şi înţelepciunea o propovăduim la cei desăvîrşiţi, dar nu înţelepciunea acestui veac»". „Cei desăvîrşiţi" erau desigur gnosticii „spirituali", aleşii. Lor le-a fost transmisă gnoza de către „cei puţini" din rîndul apostolilor, cărora Mîntuitorul înviat le-a dezvăluit-o în răstimpul petrecut pe pămînt după înviere. Această încredere într-o tradiţie ascunsă nu i-a împiedicat pe gnostici să se raporteze la Noul Testament, aşa cum reiese din comentariile la Evanghelia după Ioan atît ale lui Valentinus, cît şi ale lui Heracleon; însă le-a permis să susţină că Noul Testament nu poate fi înţeles cum se cuvine decît pe baza tradiţiei, care oferă

1Cor. 2, 6

Irin. *Haer.* 3.2.1 (Harvey 2:7)

Irin. *Haer.* 1.30.14 (Harvey 1:239-240)

cheia exegezei „spirituale" a scrierilor Noului Testament. Astfel, Vasilides pretindea că are acces la învăţăturile secrete ale lui Petru, iar Valentin, la cele ale lui Pavel. Doar cu ajutorul acestor învăţături secrete era posibilă „explicarea pasajelor neclare ale Scripturii" ca făcînd referire la drama cosmică. În acest sens, gnosticii pretindeau „autoritatea Scripturilor", şi în special a Noului Testament.

Clem. *Str.* 7.17.106.4 (*GCS* 17:75)

Irin. *Haer.* 2.10.1 (Harvey 1:273)

Tert. *Praescrip.* 15.2 (*CCSL* 1:199)

Atitudinea gnosticilor creştini faţă de Vechiul Testament pare să fi fost ceva mai complexă. Ei nu respingeau făţiş Vechiul Testament, aşa cum se crede uneori. În cadrul Noului Testament ei vedeau diferite straturi de percepţie spirituală, reflectînd grade diferite de iniţiere în tainele sfinte. În Vechiul Testament se manifesta încă o şi mai mare variaţie, căci profeţii îşi rostiseră proorocirile sub inspiraţia unor divinităţi diferite. De aceea, chiar dacă unele părţi din Vechiul Testament erau lucrarea seminţei pleromei sădite în această lume, multe altele erau doar opera demiurgului, care a fost cel ce i-a trimis şi pe profeţi. Potrivit gnosticismului simonian, îngerii care au făcut lumea i-au inspirat şi pe profeţi; Saturninus a mers mai departe, atribuind unele dintre proorociri Satanei. Pasajul din Facerea cu privire la creaţie era o dovadă pentru Simon Magul din *Căutările lui Clement* că Dumnezeul care a creat lumea avea multe slăbiciuni şi că exista un Dumnezeu mai înalt; preocuparea exegezei gnostice faţă de numele ebraice, mai ales faţă de Elohim, numele lui Dumnezeu, sugerează că, aşa cum atribuiau diferite părţi ale Vechiului Testament unor puteri divine şi demonice, tot astfel găseau în deosebirile dintre numele divine dovezi ale faptului că Puterea Supremă nu era aceeaşi cu Creatorul sau cu „Dumnezeul evreilor". Asemenea altor creştini, gnosticii stratificau Legea lui Moise. Ptolemeu distingea trei straturi: primul îi aparţinea Mîntuitorului; cel de-al doilea era complet distrus; iar cel de-al treilea era transfigurat dinspre semnificaţia literală către cea spirituală. Însă el afirma şi faptul că anumite părţi din Lege veneau din surse omeneşti, şi nu divine.

Irin. *Haer.* 2.35.2 (Harvey 1:384)

Irin. *Haer.* 4.35.2 (Harvey 2:274)
Irin. *Haer.* 1.23.3 (Harvey 1:193)
Irin. *Haer.* 1.24.2 (Harvey 1:198)

Căut. Clem. 53.2 (*GCS* 51:83)

Vezi *supra*, pp. 39-40

apud Epif. *Haer.* 33.5.1-2 (*GCS* 25:453-454)

Ambivalenţa interpretării gnostice a Vechiului Testament indică faptul că atitudinea lui Marcion faţă de acesta era cu mult mai radicală şi mai consecventă în acelaşi timp. Ceilalţi gnostici îi împărtăşeau ostilitatea faţă de creaţie şi Creator, Dumnezeul evreilor; dar, în vreme ce interpretarea literală a Vechiului Testament l-a determinat pe Marcion să-i respingă autoritatea scripturală, interpretarea alegorică a gnosticilor i-a determinat pe

aceştia să-i atribuie o valabilitate parţială – care era, de altfel, singura valabilitate pe care erau dispuşi să o recunoască pînă şi Noului Testament. Aşadar, ei îşi argumentau doctrinele atît pe baza „scrierilor evangheliştilor şi apostolilor", cît şi pe baza „Legii şi a profeţilor".

Irin. *Haer.* 1.3.6 (Harvey 1:31)

Deşi Părinţii Bisericii nu le vor permite gnosticilor să folosească Scripturile creştine în acest mod – sau, potrivit lui Tertulian, în nici un alt mod –, paralelele dintre anumite doctrine gnostice şi cele care au fost recunoscute drept ortodoxe sînt prea evidente pentru a putea fi ignorate. Două analogii posibile între gnosticism şi ortodoxie au stîrnit un interes deosebit: legăturile gnosticismului cu gîndirea lui Pavel şi Ioan şi afinităţile lui cu „gnoza creştină" a lui Clement şi Origen. Descoperirea *Evangheliei Adevărului* a ridicat sub o nouă formă problema istorică a asemănărilor de limbaj, şi probabil şi de conţinut, dintre aceasta şi Evanghelia după Ioan, care era evanghelia preferată a multor gnostici, mai ales a celor care aparţineau şcolii valentiniene; *Evanghelia Adevărului* conţine multe ecouri din Evanghelia după Ioan şi mulţi gnostici valentinieni au făcut comentarii pe marginea celei de-a patra Evanghelii. Nu poate fi negat faptul că temele coborîrii şi ascensiunii apar la Ioan şi au o legătură profundă cu aceleaşi teme din speculaţia gnostică. În viziunea lui Ioan, Mîntuitorul a coborît din ceruri ca lumină a lumii. A venit să judece lumea şi pe stăpînul ei, diavolul, şi să-i redea luminii pe cei rătăciţi. Prezentată astfel, relatarea din Evanghelia după Ioan putea fi cu uşurinţă revendicată de gnostici. „Şi totuşi este o relatare care, deşi gnostică şi mitologică în formă, nu este gnostică în conţinut." Căci istoria pe care o narează s-a întîmplat cu adevărat; protagonistul a fost un om adevărat, cu trup şi sînge, şi slăbiciuni, şi nu o fantasmă. Accentul pe care îl pune Evanghelia lui Ioan pe caracterul istoric al relatării o deosebeşte de născocirile mitopoeice chiar şi ale celor mai creştini dintre gnostici.

R. Grant (1959) 174

În mod similar, ecourile gnostice din epistolele pauline sînt destul de surprinzătoare, dar nu hotărîtoare, nici măcar dacă ne-am referi la cele către Efeseni şi Coloseni. Fragmente din aceste două epistole au fost considerate, nu fără oarecare îndreptăţire, drept citate din imnurile gnostice; există o bogată terminologie comună între ele şi scrierile gnostice, cu precădere în ceea ce priveşte termenul „plinătate" (πλήρωμα), care, deşi apare şi în alte locuri în Noul Testament, a căpătat ceea ce poate fi numită

Efes. 1,23; Col. 2,9

o semnificaţie ontologică numai în aceste două epistole. Interpretarea gnostică a fragmentului din 1Corinteni 2,6, la care ne-am referit deja, reprezintă o dovadă în plus a afinităţilor dintre înţelegerea paulină şi cea gnostică a aleşilor în cadrul Bisericii. În mod similar, în Epistolele către Corinteni apostolul Pavel îl numeşte pe Satana „dumnezeul veacului acestuia" şi vorbeşte despre „stăpînitorii acestui veac" (ἄρχοντες τοῦ αἰωνος τούτου) într-un limbaj ce aminteşte de cel folosit de gnostici.

2Cor. 4,4
1Cor. 2,8

Aceste epistole demonstrează în acelaşi timp existenţa unei linii de demarcaţie între un asemenea limbaj şi metafizica gnostică: „Căci deşi sînt aşa-zişi dumnezei, fie în cer, fie pe pămînt – precum şi sînt «dumnezei» mulţi şi «domni» mulţi, – totuşi, pentru noi, este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sînt toate şi noi întru El; şi un singur Domn, Iisus Hristos, prin care sînt toate şi noi prin El. Dar nu toţi au cunoştinţa". Oricare ar fi fost relaţia existenţială între credincioşi şi „dumnezeii" şi „domnii" lor, era de fapt un singur Dumnezeu şi un singur Domn: aceasta în ciuda oricărei mitologii gnostice sau a oricărui tip de politeism gnostic. Într-adevăr, dacă Epistolele către Efeseni, Coloseni şi cele pastorale – sau oricare dintre epistolele acestui corpus – pot fi pe bună dreptate numite pauline, atunci nu greşim spunînd că „Pavel" (însuşi apostolul sau discipolii lui, care s-au simţit îndreptăţiţi să-i folosească numele) a privit gnosticismul incipient ca pe o ameninţare destul de mare faţă de Evanghelie încît să scrie epistole special împotriva acestuia, în care să îndemne la apărarea tezaurului credinţei drept răspuns la provocare.

1Cor. 8,5-7

Relaţia dintre gnosticismul pe care l-am analizat şi „gnoza creştină" a lui Clement şi Origen este cu mult mai ambiguă. Aceasta nu numai deoarece, mai ales în cazul lui Clement, termenul „gnostic" desemna intelectualul creştin, ci pentru că aceşti teologi din Alexandria împărtăşeau multe dintre ideile pe care tocmai le-am descris. Unele pasaje din scrierile lui Clement sugerează preexistenţa sufletului omenesc, iar doctrina lui Origen cu privire la căderea anterioară istoriei din esenţă la existenţă ilustrează mai mult decît nişte afinităţi formale cu mitul gnostic al coborîrii cosmologice. În principiu, Origen pare să fi împărtăşit concepţia gnostică potrivit căreia „evenimentele temporale reflectă ceea ce se întîmplă în lumea spiritelor pure", care i-a influenţat modul de interpretare a istoriei biblice. Eshatologia lui Origen aminteşte de ascensiunea soteriologică din viziunea gnostică. Şi pentru

Daniélou (1955) 194

el, sufletul a coborît dintr-o stare pur spirituală şi va fi în cele din urmă repus în acea stare; acest lucru era valabil pentru toate spiritele, chiar şi în cazul diavolului. Este imposibil să nu simţim influenţa gnosticismului atunci cînd vorbim despre credinţa lui Clement într-o tradiţie secretă, care nu apare în Noul Testament şi nici nu este accesibilă oamenilor obişnuiţi; unul dintre termenii pe care îi folosea pentru a desemna această tradiţie secretă era „gnoză". Pe baza acestor asemănări substanţiale dintre gnosticism şi gîndirea teologilor din Alexandria, am fi oare îndreptăţiţi să îi considerăm pe Clement şi pe Origen drept aripa conservatoare a gnosticismului creştin mai curînd decît aripa liberală a ortodoxiei creştine?

O analiză a gîndirii lor în ansamblu face imposibilă o asemenea interpretare, oricît de atrăgătoare ar fi ea; căci, pe lîngă asemănări, apar la tot pasul o mulţime de diferenţe care îi separă pe Clement şi Origen de sistemele gnostice. Foarte simplu spus, „Origen nu era gnostic deoarece Biblia îi interzicea să fie". Nici el şi nici Clement nu ar fi permis speculaţiilor cu privire la eoni sau spirite să ameninţe unicitatea lui Dumnezeu: Dumnezeul Suprem era Creatorul şi Tatăl lui Iisus Hristos. Chiar dacă atribuiau un caracter alegoric relatărilor din Vechiul Testament, ei nu negau caracterul lor istoric; acesta era doar pus pe un plan secundar. Dar mai presus de orice, credinţa în realitatea istorică a naşterii, morţii şi învierii lui Hristos se manifesta cu tărie împotriva oricărei forme de docetism gnostic. Această realitate reprezenta garanţia mîntuirii şi temelia Bisericii, care era universală şi includea oameni de toate condiţiile, nu doar din elita spirituală. Fermitatea atitudinii împotriva gnosticismului, evidentă de pildă în polemica lui Origen cu Heracleon cu privire la interpretarea Evangheliei după Ioan, ilustrează atît puterea de atracţie pe care o exercita speculaţia gnostică asupra lui Origen, cît şi neputinţa lui de a o pune în acord cu mărturia Scripturii aşa cum era aceasta crezută, propovăduită şi mărturisită de către Biserică.

Hanson (1959) 371

Cu toate acestea, prin fiecare aspect pe care l-am prezentat, gnosticismul le-a amintit teologilor Bisericii, inclusiv lui Clement şi Origen, ceea ce ar fi fost înclinaţi să uite. Miturile despre abisul divin au oferit o contrapondere pentru simplificarea exagerată a doctrinei impasibilităţii divine, care părea să reducă paradoxul milei şi mîniei la o formulă raţională. Ideea coborîrii cosmologice a spiritului dădea un sens mai profund alienării omului faţă de lume, faţă de

ființa lui adevărată, și față de Dumnezeu decît o făcea antropologia moralistă a multor Părinți ai Bisericii. În ciuda docetismului său, reprezentarea gnostică a Mîntuitorului se apropia în anumite privințe de unele teme din Noul Testament mai mult decît definirea lui Hristos ca dătător al Legii celei noi. Și, mai presus de toate, gnosticismul creștin era o religie a mîntuirii și a împăcării spiritului omenesc cu măreția inefabilă a lui Dumnezeu. Însă reprezenta o denaturare fundamentală a doctrinei creștine în fiecare dintre aceste aspecte și, în consecință, Biserica trebuia să i se opună. Dar mai ilustra, de asemenea, un efort considerabil de a găsi o soluție problemelor doctrinei creștine care nu puteau fi evitate de nici un teolog, fie el ortodox sau eretic.

Noua profeție

Una dintre primele schisme sau erezii din sînul Bisericii creștine a fost cea inițiată de Montanus, un preot frigian care a trăit pe la mijlocul secolului al II-lea. În mod surprinzător, se știe puțin despre doctrina acestuia și cu atît mai puțin despre biografia lui; nu știm cu siguranță nici cînd și-a început lucrarea; cîndva între 135 și 175. Principalele surse de care dispunem astăzi cu privire la montanism provin de la oponenții lui din Biserică, în ale căror opere trebuie să recunoaștem obișnuitele denaturări, și de la adeptul lui de mai tîrziu, Tertulian; însă obiectivitatea scrierilor acestuia în ceea ce privește sensul inițial al doctrinei sectei montaniste trebuie și ea pusă serios sub semnul întrebării. Montaniștii au fost autorii multor scrieri sacre și au evocat alte scrieri îndreptate împotriva lor; însă cele mai multe dintre acestea nu s-au păstrat pînă la noi.

Hipol. *Haer.* 8.19.1 (*GCS* 26:238)

Eus. *H.e.* 5.16.1 (*GCS* 9:460)

Pornind de la sursele existente, Nathanael Bonwetsch definea montanismul primar în felul următor: „Un efort de a modela întreaga viață a Bisericii în speranța apropiatei întoarceri a lui Hristos, de a defini esența adevăratului creștinism din acest punct de vedere și de a se opune încercării de fixare a condițiilor Bisericii într-o formă permanentă, din dorința de a se implica într-o dezvoltare istorică mai amplă". Explicîndu-și teza, Bonwetsch a pus accentul pe atitudinea montaniștilor față de problemele vieții creștine în raport cu lumea și pe noutatea acestor preocupări în contextul epocii. Pe noi ne interesează premisele și implicațiile doctrinare ale acestei preocupări

Bonwetsch (1881) 139

asupra montaniştilor precum şi impactul pe care l-a avut secta montanistă asupra învăţăturii întregii Bisericii.

Încercarea de a explica majoritatea fenomenelor din Biserica primelor veacuri creştine pe baza influenţei păgîne a generat teza potrivit căreia, pentru a înţelege montanismul, trebuie să cercetăm mai întîi religiile orgiastice din Frigia. Pentru anumite fenomene din Biserica de la începuturi (gnosticismul, spre exemplu), această tendinţă a produs mărturii incontestabile ale influenţei păgîne în cadrul mişcării creştine timpurii. Însă o analiză minuţioasă a surselor l-a condus pe Wilhelm Schepelern la concluzia că, deşi există urme ale influenţei păgîne în concepţia montanistă, „montanismul s-a născut din pămînt stropit cu sînge – nu cu sîngele adepţilor cultului Cybelei, seceraţi fără milă, ci cu sîngele martirilor creştini; şi s-a dezvoltat într-o atmosferă saturată nu de idei legate de misterele frigiene, ci de viziunile apocaliptice ale iudaismului şi creştinismului". Demnă de remarcat în această privinţă este absenţa în primele polemici antimontaniste a oricărei menţiuni a devierilor cultice din sînul mişcării, iar cultul ar putea fi considerat cea mai importantă formă de manifestare a influenţei misterelor păgîne.

Schepelern (1920) 162

Montanismul îşi are originea în faptul că atunci cînd viziunea apocaliptică şi-a mai pierdut din strălucire, iar organizarea Bisericii a devenit mai rigidă, înfăptuirile extraordinare ale Duhului, specifice primilor ani ai Bisericii, au scăzut atît în frecvenţă, cît şi în intensitate. Declinul speranţei eshatologice şi dezvoltarea episcopatului monarhic sînt fenomene interdependente, demne de o analiză particulară; ambele indică un proces de aşezare care se manifesta deja în cadrul Bisericii din secolul al II-lea, sau poate chiar mai devreme, prin care mulţi creştini începeau să se obişnuiască cu gîndul că ar fi posibil ca Biserica să fie nevoită să existe în lume pentru foarte multă vreme. O parte din acel proces de aşezare reprezenta declinul gradual, atît în intensitate, cît şi în frecvenţă, al harismelor care fuseseră atît de abundente în perioadele de început a mişcării creştine.

Ridicarea la cer a lui Isaia, o completare creştină apocrifă la Cartea lui Isaia, datînd probabil din a doua jumătate a secolului I sau cel mai tîrziu din prima parte a secolului al II-lea al erei creştine, descria într-un limbaj cvasi-apocaliptic ceea ce urma să se întîmple: „Şi va fi o mare gîlceavă în legătură cu cea de-a doua venire a Sa... Iar Duhul Sfînt îi va părăsi pe mulţi, Şi nici nu vor fi în acele

zile mulţi prooroci care vor spune lucruri ce se vor adeveri, decît foarte puţini în puţine locuri... Şi ei vor nesocoti prevestirea proorocilor care au fost înaintea mea, dar şi prezicerile mele". Ar fi util să aflăm cît timp au continuat să se manifeste în cadrul Bisericii viziunile, vedeniile şi apocalipsele care pretindeau a vorbi în numele Duhului Sfînt, şi cum s-au stins toate acestea printre laici, dar au continuat în rîndul clericilor, şi în special în rîndul călugărilor. Celsus atesta prezenţa unor „profeţi" în Palestina şi Fenicia. Iustin îşi argumenta parţial concepţia antiiudaică plecînd de la premisa că „noi avem încă harismele proorocirii", în vreme ce evreii l-au pierdut; iar Irineu îi descria pe numeroşii fraţi din Biserica vremii sale care aveau de la Duhul harisma de a vorbi în limbi, dezvăluind secretele inimii oamenilor şi tainele lui Dumnezeu.

Rid. Is. 3.22-31 (Hennecke 305-306)

apud Or. *Cels.* 7.8 (*GCS* 3:160)

Iust. *Dial.* 82.1; 88.1 (Goodspeed 194; 201)

Irin. *Haer.* 2.34.4 (Harvey 1:374-375)

Deşi nu era montanist, Ciprian susţinea că Biserica îi întrece în viziuni, revelaţii şi vedenii, iar un antimontanist anonim, menţionat în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu, credea că „după cum spune apostolul, darul profeţiei trebuie să dăinuiască în întreaga Biserică pînă la venirea Parusiei". Prin urmare, este justificată observaţia potrivit căreia acest tip de discurs profetic era un loc comun în cadrul sectei montaniste, dar şi al Bisericii întregi. Însă tonul insistent al criticilor montanismului pare să indice un anumit grad de stînjeneală din partea lor datorită faptului că, în practică, dacă nu în principiu, harismele deveneau din ce în ce mai rare. Deşi afirmau posibilitatea teoretică a profeţiei în sînul Bisericii, celelalte garanţii ale prezenţei şi lucrării Duhului în mijlocul lor le atrăgeau tot mai mult atenţia încît, atunci cînd montanismul a pretins că actualizează această posibilitate teoretică din plin, ei au fost puşi la grea încercare.

Cipr. *Ep.* 11.3-6 (CSEL 3:497-500)
Cipr. *Ep.* 66.10 (CSEL 3:734)

apud Eus. *H.e.* 5.17.4 (*GCS* 9:472)

Aceasta era, într-adevăr, ceea ce susţinea montanismul. Montanus însuşi pare să fi pretins că făgăduinţa lui Iisus de a-l trimite pe Mîngîietorul s-a împlinit în el, cel căruia i s-au dăruit viziuni şi revelaţii. Una dintre acestea prezicea că sfîrşitul este aproape, iar venirea Mîngîietorului era ultimul semn care prevestea acest sfîrşit. Sursa anonimă a lui Eusebiu afirma că Montanus „vorbea şi scotea sunete ciudate, prezicînd într-un chip deosebit de cel obişnuit în Biserică încă de la începuturi". Aceasta putea sau nu să însemne că Montanus era căzut în transă, dar pare limpede faptul că Montanus credea că este inspirat de Dumnezeu. În plus, el promitea această inspiraţie şi adepţilor săi. Ba chiar două dintre discipole au primit inspiraţia

Ioan 14,16; 15,26; 16,7-13

apud Eus. *H.e.* 5.16.7 (*GCS* 9:462)

şi aceste profetese au fost umplute de Duhul Sfînt, rostind ceea ce li s-a dezvăluit în această stare de transă. Această practică a continuat în cadrul comunităţii montaniste o bună bucată de vreme; Tertulian vorbea despre „o soră aflată astăzi printre noi" care avea harisma revelaţiei în timpul serviciului divin, vorbind cu îngerii şi uneori chiar cu Domnul însuşi. În *Patimile sfintelor Perpetua şi Felicitas*, lucrare contemporană cu Tertulian, dacă nu cumva scrisă sau redactată de el, se vorbeşte despre recunoaşterea şi venerarea noilor profeţii şi viziuni şi a celorlalte puteri ale Duhului Sfînt care s-au pogorît asupra Bisericii în vremea din urmă.

Eus. *H.e.* 5.16.9 (*GCS* 9:462-464)

Tert. *Anim.* 9.4 (*CCSL* 2:792-93)

Pat. Perp. 1.5 (Beek 8)

Este important de notat faptul că principalul conţinut al acestor viziuni, revelaţii, profeţii şi vedenii nu avea caracter doctrinar, ci unul etic. Tertulian susţinea că Mîngîietorul venise pentru a aduce o nouă disciplină, şi nu o nouă învăţătură. Hipolit şi ceilalţi critici ai mişcării montaniste puneau un accent mai mare pe austeritate şi inovaţiile morale decît pe devierile teologice, deşi montanismul a căpătat importanţă şi sub acest aspect. Montanismul susţinea că darurile Duhului nu erau prezente în Biserică din cauza slăbiciunii acesteia morale. Biserica le îngăduia văduvelor şi văduvilor să se recăsătorească, în timp ce, potrivit montaniştilor, porunca monogamiei, exprimată prin cuvintele „bărbat al unei singure femei", interzicea mai multe căsătorii în serie, precum şi în paralel, aşa cum spuneau şi unii autori creştini printre care şi Herma. Biserica nu mai păzea cu sfinţenie respectarea postului, dar montaniştii insistau asupra faptului că apropierea sfîrşitului impunea mai multă stricteţe în acest sens decît oricînd. Aceste probleme, alături de altele precum fuga de martiriu şi lipsa pocăinţei sincere, se aflau în centrul preocupărilor noii profeţii. Cu o rigoare şi un zel care i-au caracterizat mai mult pe reformatorii morali ai Bisericii decît pe reformatorii teologiei şi doctrinei, montanismul îndemna Biserica să se căiască, întrucît împărăţia lui Dumnezeu era acum foarte aproape.

Tert. *Jejun.* 1.3 (*CCSL* 2:1257)

Hipol. *Haer.* 8.19.2 (*GCS* 26:238)

1Tim. 3,2

Herm. *Mand.* 4.4 (*SC* 53:162)

Tert. *Jejun.* 17.7 (*CCSL* 2:1276)

Tert. *Fug.* 1.1 (*CCSL* 2:1135)

Acestea par să fi fost calităţile montanismului care i-au atras pe oameni precum Tertulian, ale cărui scrieri se numără printre puţinele surse principale de care dispunem în legătură cu învăţătura sectei. Totuşi, obiectivitatea lui constituie o problemă majoră. Pe de o parte, montanismul lui data dintr-o perioadă aflată la o distanţă de două generaţii faţă de originile mişcării; şi se ştie foarte bine că un interval de două generaţii implică de obicei o

transformare considerabilă a caracterului şi accentului unei mişcări. Pe de altă parte, Tertulian însuşi era un om prea hotărît ca să ne închipuim că nu a schimbat montanismul măcar tot atît cît acesta l-a schimbat pe el. Acest lucru s-a întîmplat cu siguranţă în cazul eshatologiei sale şi s-ar putea şi în cazul întregii sale teologii. El nu a fost atras nicidecum de noutatea teologică, dacă se poate vorbi de aşa ceva, ci de zelul moral. Cum observa foarte bine Bonwetsch, „ceea ce susţinuse la început ca o consecinţă a unei concepţii pietiste şi rigoriste despre creştinism, pretindea acum de pe poziţia unui montanist pe baza autorităţii divine". Totuşi, în ceea ce priveşte semnificaţia doctrinară a montanismului, Tertulian rămîne sursa cea mai demnă de încredere, urmînd să verificăm desigur informaţia, comparînd-o cu alte date destul de sumare de care dispunem din alte surse. Această semnificaţie doctrinară trebuie căutată în doctrina Treimii şi în concepţia cu privire la Sfîntul Duh şi la autoritate în Biserică.

Bonwetsch (1881) 119

Problema interpretării Treimii în cadrul montanismului se învîrte mai ales în jurul figurii Mîngîietorului. S-a sugerat că ideea Mîngîietorului a jucat un rol neînsemnat, dacă a jucat vreunul, la începuturile mişcării montaniste; această ipoteză este însă infirmată de concepţia tradiţională potrivit căreia montanismul era „o credinţă în slujba Mîngîietorului, întrupat în persoana lui Montanus". Sensul pe care îl atribuie Tertulian termenului „Mîngîietor" este destul de ambiguu; chiar şi Labriolle a recunoscut faptul că există „o mică dificultate" în descifrarea sensului pe care îl are acest termen în tratatul *Împotriva lui Praxeas*, descoperind un singur pasaj în acest tratat unde se referă „fără putinţă de tăgadă" la persoana lui Montanus.

Schepelern (1929) 16

Labriolle (1913) 1:135

Tert. *Prax.* 13.5 (*CCSL* 2:1175)
Labriolle (1913) 1:55-56

Din sursele noastre reiese că, în timp ce se afla în stare de transă, Montanus vorbea despre Mîngîietor la persoana întîi: „Eu sînt Mîngîietorul". Potrivit lui Epifanie, Montanus spunea: „Eu sînt Domnul Dumnezeu Atotputernic, care m-am pogorît într-un om"; şi din nou: „Nu a venit un înger sau un patriarh, ci Eu, Domnul Dumnezeu". Didim cel Orb menţionează alte cuvinte pe care le-a auzit ca fiindu-i atribuite lui Montanus: „Eu sînt Tatăl şi Fiul, şi Mîngîietorul". Pe baza unor astfel de relatări, unii dintre criticii de mai tîrziu ai montanismului au fost înclinaţi să creadă că Montanus se identifica pe sine însuşi cu Sfîntul Duh în chip esenţial; de pildă, Chiril din Ierusalim scria că Montanus „avea îndrăzneala să spună că el însuşi este Sfîntul Duh". Însă o comparaţie între afirmaţiile atribuite lui Montanus

Epif. *Haer.* 48.11.1 (*GCS* 31:233)
Epif. *Haer.* 48.11.9 (*GCS* 31:235)

Didim *Trei.* 3.41 (*PG* 39: 984)

Chir. I. *Cateh.* 16.8 (Reischl-Rupp 2:214)

în această privinţă şi alte afirmaţii asemănătoare, atît creştine, cît şi păgîne, ale celor care practicau discursul extatic pare să indice faptul că această interpretare nu este corectă. Se pare mai curînd că asemenea formulări exprimă ideea pasivităţii ca instrument al divinităţii care este specifică unei astfel de practici, şi nu arogarea însuşirilor divine de către o fiinţă umană. Epifanie îl cita pe Montanus spunînd: „Luaţi aminte, omul este ca o liră". Ceea ce a devenit pînă la urmă această practică montanistă este o cu totul altă problemă, dar în cazul lui Montanus şi al succesorilor lui apropiaţi, pare mult mai îndreptăţită concluzia potrivit căreia practica în cauză avea această natură instrumentală.

Epif. *Haer.* 48.4.1 (*GCS* 31:224)

Această concluzie se bazează şi pe faptul că prin intermediul Maximillei, una dintre profetese, Duhul Sfînt a spus: „ Eu sînt Cuvîntul [ῥῆμα] şi Duhul, şi Puterea". Maximilla nu a pretins că aceste prerogative sînt ale propriei ei persoane, ci ale Duhului care vorbea prin gura ei. Caracterul aproape liturgic al acestor cuvinte sugerează că ele ar putea ilustra o formă montanistă mai aparte a doctrinei Treimii. În acest caz, „Cuvîntul" s-ar referi la Logos, dar mai mult în sensul cuvîntului rostit decît în sensul filozofic şi cosmologic pe care îl are de obicei termenul. Apoi „Puterea" ar trebui să se refere la Tatăl. Însă în limbajul curent al epocii, termenul „putere" era legat de Duhul Sfînt; în pasaje precum cel din Evanghelia după Luca 1,35, cei doi termeni par să fie sinonimi. Pe de altă parte, „Tată" nu era folosit cu sensul de „putere" în limbajul creştin, şi în special de către acei autori care asociau termenul cu creaţia, considerîndu-l pe Dumnezeu Tatăl cosmosului şi al tuturor oamenilor mai curînd decît Tatăl Domnului Iisus Hristos şi al tuturor credincioşilor. Este posibil într-adevăr ca aceasta să fi fost o formulă trinitară; nu pare plauzibil în acest context ca „Duhul să fie definit printr-un termen general şi alţi doi termeni". De altfel, mult mai importantă ni se pare ideea că o astfel de formulă ar putea fi privită drept o doctrină ortodoxă a Treimii în a doua jumătate a secolului al II-lea.

Eus. *He.* 5.16.17 (*GCS* 9:466)

Herm. *Mand.* 11.17 (*SC* 53: 196-98); Atenag. *Leg.* 10.2 (Goodspeed 324)

Iust. *1 Apol.* 8.2 (Goodspeed 30)

Labriolle (1913) 1:69-71

Totuşi, se pare că montanismul a mers mult mai departe decît au făcut-o întemeietorii săi. Aceasta este impresia pe care ne-o creează o inscripţie descoperită în Numidia: „Flavius, conducătorul familiei. În numele Tatălui, al Fiului [şi] al Domnului Muntanus. Ceea ce a făgăduit a şi împlinit". Inscripţia nu este cu siguranţă de origine păgînă; în acelaşi timp, ar fi împotriva credinţei şi practicii Bisericii

apud Labriolle (1913) 2: 195

universale şi mărturisitoare a dreptei credinţe să se insereze numele unui sfînt în formula Sfintei Treimi. De unde rezultă că efortul de a lega numele „Muntanus", menţionat pe inscripţie, de un martir ortodox din Cartagina care purta acest nume creează mari dificultăţi. Cel mult, aşa cum spune Iustin într-un fragment celebru despre îngeri, acest nume ar putea fi legat de cele ale Tatălui, Fiului şi Sfîntului Duh, dar nu identificat cu unul dintre ele. Se pare că inscripţia în cauză datează din perioada tîrzie a montanismului. Dacă este adevărat, atunci se poate trage concluzia că în decursul dezvoltării sale unii dintre adepţii montanismului au înţeles identificarea lui Montanus cu Mîngîietorul *ad litteram*, considerîndu-l ca fiind a treia persoană din Sfînta Treime. Fie că acceptăm sau nu relatările Părinţilor care spuneau că în secolul al IV-lea montaniştii botezau în numele Priscillei şi al lui Montanus, este totuşi posibil ca în acest stadiu al dezvoltării sale montanismul să se fi despărţit de Biserică în ceea ce priveşte doctrina Treimii.

Iust. *1 Apol.* 6.2 (Goodspeed 29)

Vas. *Ep.* 188.1 (*PG* 32:668)

Deşi aceasta era în mod cert o trăsătură mult mai tîrzie a montanismului, totuşi nu este exclus ca ea să fi existat în mod latent de-a lungul întregii sale evoluţii. Recunoscînd cu sinceritate că unii membri ai sectei montaniste „îl mărturisesc pe Tatăl ca fiind Dumnezeul a tot ceea ce există şi Creatorul tuturor lucrurilor, precum mărturiseşte şi Biserica, şi îl mărturisesc pe Hristos aşa cum îl mărturiseşte şi Evanghelia", Hipolit afirmă totuşi că exista o grupare în rîndul montaniştilor care, „îmbrăţişînd erezia noeţilor, spun că Tatăl este el însuşi Fiul şi că el a fost cel care s-a născut, a pătimit şi a murit". Acest lucru este confirmat şi de tratatul lui Pseudo-Tertulian, *Împotriva tuturor ereziilor*. După ce descrie blasfemia generală a montaniştilor, care susţineau că Mîngîietorul, vorbind prin glasul lui Montanus, a mers dincolo de revelaţia în Hristos, acest tratat menţionează un grup de adepţi ai lui Aeschines, care „spun că Hristos însuşi este Fiul şi Tatăl". Cu alte cuvinte, se pare că aceştia îmbrăţişaseră doctrina potrivit căreia Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt erau doar moduri succesive de manifestare a unicului Dumnezeu. În acest caz, manifestarea lui Dumnezeu ca Fiu în Iisus ar fi fost urmată de manifestarea unicului Dumnezeu ca Mîngîietor în Montanus. O astfel de interpretare a Sfintei Treimi era acceptată în secolul al II-lea şi chiar mai tîrziu; dar cînd Biserica a elaborat dogma Treimii, acei montanişti care au continuat să folosească un asemenea limbaj ca o modalitate de a-l

Hipol. *Haer.* 8.19.2 (*GCS* 26:238)

Hipol. *Haer.* 8.19.3 (*GCS* 26:238)

Ps. Tert. *Haer.* 7.2 (*CCSL* 2:1409)

Vezi *infra*, pp. 192-193

include pe Montanus în manifestările lui Dumnezeu au fost catalogaţi drept eretici şi sub acest aspect.

Ar fi o greşeală să deducem de aici că montanismul implica în mod necesar o astfel de doctrină. Dimpotrivă, cel mai fervent adversar al ei a fost montanistul Tertulian. În tratatul împotriva lui Praxeas, el îl acuză pe acest preot roman de două greşeli: „A aruncat profeţia, pe care a înlocuit-o cu erezia; l-a alungat pe Mîngîietor şi l-a răstignit pe Tatăl". Tratatul critică doctrina care vorbeşte despre suferinţa şi răstignirea Tatălui; de aici i se trage şi numele „patripasism". Acelaşi Tertulian, scriind de pe poziţia montanistului, a combătut doctrina identificării Tatălui cu Fiul pe care unii dintre confraţii săi montanişti o foloseau ca un argument teologic pentru sistemul lor. În secta montanistă îşi găseau, aşadar, loc susţinători ai ambelor concepţii teologice despre Treime, atîta vreme cît nu se recăsătoreau după ce le mureau soţiile.

Tert. *Prax.* 1.5 (*CCSL* 2:1159-1160)

Aug. *Haer.* 41 (*CCSL* 46:308)

În orice caz, autorul cel mai ilustrativ pentru semnificaţia montanismului în istoria doctrinei Treimii rămîne Tertulian. Este oare corect să afirmăm că „ceea ce au făcut adepţii noii profeţii, fiecare în parte, pentru articularea teologică a doctrinei Treimii nu are nici o legătură cu viziunea lor montanistă"? Sau sîntem mai aproape de adevăr dacă spunem că montanismul l-a determinat pe Tertulian să-l privească pe Mîngîietor în termeni mai personali decît o făcuse în lucrările precedente, aşa încît a ajuns la elaborarea unei doctrine metafizice despre Sfînta Treime? Cu anumite rezerve, a doua variantă este de preferat, parţial din motive pur cronologice. În lucrările sale de tinereţe, Tertulian avea tendinţa să pună un accent mai mare pe Tatăl şi pe Fiul, în dauna Duhului Sfînt; cele care datau în mod cert din perioada montanistă, pe de altă parte, conţineau o doctrină metafizică despre „Treime"; de altfel se pare că Tertulian a fost primul teolog care a folosit acest cuvînt în limba latină. Faptul că în montanism se punea accentul pe Duhul Sfînt explică această schimbare de atitudine. Influenţa covîrşitoare pe care a exercitat-o Tertulian în cadrul polemicilor ulterioare pe marginea doctrinei Treimii ar fi atunci un semn că, în vreme ce unii montanişti au susţinut în continuare o formulă trinitară naivă, împărtăşită şi de alţi creştini, concepţia montanistă a lui Tertulian l-a ajutat să pătrundă mai adînc în semnificaţia Treimii, oferind astfel Bisericii un punct de plecare pentru depăşirea vechii formule şi elaborarea unei doctrine solide.

Bonwetsch (1881) 75

Loofs (1930) 142

Tert. *Apol.* 21.11-14 (*CCSL* 1:124-125)

Tert. *Prax.* 3.1 (*CCSL* 2:1161)

Cu mult mai critică decît teoria montanistă a rolului Duhului Sfînt în cadrul Sfintei Treimi era concepţia montanistă asupra rolului Duhului Sfînt în cadrul Bisericii, aceasta fiind cauza principalei dispute doctrinare. Montanismul considera inspiraţia supranaturală a Duhului Sfînt drept sursă a profeţiei sale, iar declinul moral al Bisericii îl judeca drept răspunzător pentru pierderea acestei puteri a Duhului. Cei mai mulţi autori ortodocşi din secolul al II-lea şi chiar al III-lea susţineau că o asemenea inspiraţie venită de la Duhul Sfînt nu numai că era posibilă, dar era prezentă şi activă în sînul Bisericii. Căutînd să răspundă provocării montanismului, ei nu-şi puteau permite să afirme că epoca inspiraţiei supranaturale trecuse. Nici unul dintre primii critici ai montanismului nu a încercat să discrediteze caracterul supranatural al noii profeţii. În schimb, aceşti critici recunoşteau că stările extatice ale lui Montanus erau într-adevăr de origine supranaturală, dar susţineau că nu au nici o legătură cu Duhul Sfînt al lui Dumnezeu, ci cu duhurile rele. Totuşi declinul profeţiei autentice şi diminuarea extraordinarei lucrări a Duhului Sfînt în rîndurile Bisericii universale au condus la reducerea efectului acuzaţiei că profeţia montanistă era o pseudoprofeţie întrucît sursa ei supranaturală era de esenţă demonică.

Vezi *supra*, pp. 118-119

apud Eus. *H.e.* 5.16.8 (*GCS* 9:462)

A existat şi un alt mod de a răspunde implicaţiilor doctrinare ale provocării montaniste, aceasta fiind în principiu calea pe care a urmat-o Biserica. Primul susţinător înfocat al acestui punct de vedere şi a cărui mărturie ni s-a păstrat a fost Hipolit din Roma, contemporan cu Tertulian. Se pare că el a recunoscut că slăbiciunea pe care o descoperise montanismul în Biserică se afla în credinţa acesteia într-o profeţie continuă. Această credinţă era strîns legată de o eshatologie foarte pronunţată, întrucît tendinţa apocaliptică, aşa cum îi sugerează şi numele, care înseamnă „revelatoare", a adus cu sine noţiunea de revelaţie suplimentară, prin care, între altele, cel ce are această înclinaţie spre apocalipsă este convins că sfîrşitul a sosit cu adevărat. Spre deosebire de majoritatea autorilor antimontanişti, Hipolit a pus sub semnul întrebării însăşi temelia mişcării montaniste. El a recunoscut cu mai multă francheţe decît au făcut-o cei mai mulţi dintre contemporanii săi că Biserica nu îşi trăia neapărat ultimele clipe, apărînd împotriva montaniştilor procesul prin care aceasta începea să se împace cu ideea unei întîrzieri a celei de-a doua veniri a Domnului. Aşa cum a împins momentul celei de-a doua veniri în viitor, tot astfel a împins vremea

Hipol. *Dan.* 4.18.3 (*GCS* 1-1:230)

Hipol. *Dan.* 4.19.3 (*GCS* 1-1:234)

Hipol. *Dan.* 4.18.7 (*GCS* 1-1:234)

Hipol. *Antihr.* 31 (*GCS* 1-11 : 20-21) Hipol. *Antihr.* 47-48 (*GCS* 1-11 : 30)

Hipol. *Antihr.* 36 (*GCS* 1-11 : 23)

profeţiilor în trecut. Profeţia s-a încheiat o dată cu apostolul Ioan, a cărui Apocalipsă, susţinea Hipolit, a fost ultima profeţie autentică, venită de la Duhul Sfînt. Şi dacă Ioan fusese îndreptăţit să recunoască inspiraţia Duhului Sfînt în lucrarea sa profetică, aşa-numiţii profeţi de mai tîrziu nu aveau un astfel de drept.

Utilizînd autoritatea profeţilor biblici, atît ai Vechiului, cît şi ai Noului Testament, împotriva pretenţiilor noilor profeţi, Hipolit a zdruncinat din temelii mişcarea montanistă. Dar prin aceasta, Hipolit şi teologii care i-au urmat au zdruncinat din temelii şi mişcarea creştină de dinaintea lor. Schepelern sintetizează foarte clar ceea ce s-a petrecut atunci: „Cu o jumătate de veac mai devreme o astfel de mişcare încă se mai putea bucura de recunoaştere din partea Bisericii. Totuşi, între propovăduirea Judecăţii de către Ioan şi cea a lui Montanus se află etapa hotărîtoare în dezvoltarea organizării şi preoţiei Bisericii, iar manifestările libere ale Duhului protestează în zadar împotriva autorităţii acestora". Adevărul este că, în contextul transformărilor pe care le cunoştea doctrina Bisericii în acea perioadă, montanismul era depăşit şi nu putea învinge sau supravieţui. Principalul lui rol în dezvoltarea doctrinei Bisericii a fost acela de a servi drept un indiciu al cristalizării treptate a mesajului şi lucrării Bisericii şi al nevoii imperioase de elaborare a unor formule fixe ale dogmelor şi simboalelor de credinţă.

Schepelern (1929) 162

Montanismul era depăşit deoarece Biserica începuse să descopere dovada cea mai vie a prezenţei şi lucrării Sfîntului Duh în întreita autoritate apostolică propovăduită de Irineu, mai curînd decît în extazul şi profeţia pe care Mîngîietorul le aducea adepţilor montanismului. Într-o atare situaţie, spontaneitatea apocaliptică a montanismului era „o încercare de restaurare care nu se putea baza pe nici un fel de recunoaştere" şi nu-şi găsea locul într-o Biserică ce urma să se împace foarte curînd nu numai cu imperiul, ci cu lumea în ansamblul ei. Şi prin adoptarea întreitei norme în viaţa şi învăţătura Bisericii, creştinismul ortodox a transformat radical concepţia despre lucrarea Duhului Sfînt care predominase la începuturile istoriei sale. Pentru a-şi valida existenţa, Biserica nu mai privea cu insistenţă în viitorul luminat de întoarcerea Domnului, nici în prezentul luminat de minunatele daruri ale Duhului Sfînt, ci în trecutul luminat de alcătuirea canonului apostolic, de crearea crezului apostolic şi de întemeierea episcopatului apostolic. Pentru a trece testul

Aland (1960) 143

ortodoxiei apostolice o idee sau o mişcare erau obligate să se ridice la înălţimea acestor norme.

În acest fel, apostolii au devenit un fel de aristocraţie spirituală, iar secolul întîi o epocă de aur a lucrării Duhului Sfînt. Diferenţa dintre lucrarea Duhului Sfînt din vremea Bisericii apostolice şi cea din istoria Bisericii devenise acum o diferenţă nu numai de gradaţie, ci şi de substanţă, iar făgăduinţa din Noul Testament cu privire la venirea Duhului Sfînt era acum legată în primul rînd de evenimentul Pogorîrii Duhului Sfînt şi, numai prin acest eveniment şi prin intermediul apostolilor, de viaţa ulterioară a Bisericii. Făgăduinţa că Duhul ne „va călăuzi la tot adevărul", care era prezentă în doctrina montanistă, însemna acum în primul rînd, dacă nu exclusiv, că Duhul îi va călăuzi pe apostoli către tot adevărul în timp ce vor compune crezul şi cărţile Noului Testament şi va călăuzi Biserica în adevăr atunci cînd va fi zidită pe temelia lor. Şi în acest caz, tranziţia s-a făcut treptat şi nu în întregime. Istoria Bisericii nu a fost niciodată completă fără darurile spontane ale Duhului Sfînt, chiar şi atunci cînd autoritatea normelor apostolice era de necontestat. Prin trăirile pustnicilor şi călugărilor, ale misticilor şi clarvăzătorilor, precum şi prin religia subsidiară a multor credincioşi, erezia montanistă a continuat cumva să existe în mod neoficial.

Ioan 16,13

Tert. *Fug.* 1.1 (*CCSL* 2: 1135); Tert. *Prax.* 2.1; 30.5 (*CCSL* 2: 1160; 1204)

Aug. *Ev. Ioan* 96.2-4 (*CCSL* 36: 569-572)

Criteriile continuităţii apostolice

Într-un fel sau altul, fiecare dintre cele trei controverse analizate în acest capitol s-a lovit de problema continuităţii. Marcion a făcut legătura între revelaţia creştină şi Vechiul Testament; el l-a izolat pe apostolul Pavel de restul comunităţii apostolice atribuindu-i în exclusivitate deplina cunoaştere a adevărului creştin despre relaţia dintre Lege şi Evanghelie; a interpretat creştinismul universal care se cristaliza în vremea sa ca pe o îndepărtare de la adevărata învăţătură apostolică, adică cea a apostolului Pavel. Gnosticii au radicalizat ruptura dintre creaţie şi mîntuire, transformînd-o într-un principiu ontologic, înrădăcinat în însăşi natura realităţii divine; în concepţia lor, apostolii au făcut o acomodare pedagogică la modelele eronate de gîndire ale veacului lor, ceea ce însemna că adevărata gnoză nu putea fi extrasă direct din scrierile apostolice, dar putea fi descoperită în acestea cu ajutorul hermeneuticii gnostice; doctrina lor gnostică, pe care o

apud Irin. *Haer.* 3.5.1 (Harvey 2: 19); *apud* Tert. *Praescrip.* 25.1-2 (*CCSL* 1:206)

primiseră prin adevărata succesiune, se opunea şi ea învăţăturii Bisericii care a ajuns în cele din urmă să fie considerată (în parte, mulţumită chiar acestor controverse) curentul principal ortodox. Iar montaniştii au exprimat cu şi mai mare claritate decît o făcuseră Marcion sau valentinienii ideea unei căderi a Bisericii din epoca apostolică, determinată de viaţa prea lumească şi de compromisurile învăţăturii sale; adevăraţii urmaşi ai apostolilor erau cei care, asemenea acestora, continuau să primească revelaţiile făgăduite de Hristos apostolilor şi, prin ei, Bisericii tuturor generaţiilor viitoare.

apud Epif. *Haer.* 33.7.9 (*GCS* 25:457); *apud* Irin. *Haer.* 3 (Harvey 2:1)

Fiecare dintre aceste sisteme doctrinare pretindea că este deţinătorul adevăratei continuităţi, afirmînd în acelaşi timp caracterul ilegitim al pretenţiilor Bisericii universale în privinţa continuităţii. Întrebarea era: „Care sînt criteriile continuităţii doctrinare? Iar dacă răspunsul era „originea doctrinei în învăţătura apostolilor", sau ideea că „Hristos vine cu un mesaj de la Dumnezeu, iar apostolii cu un mesaj de la Hristos", atunci problema se referea la continuitatea apostolică. Probabil că astfel de idei eretice avea în minte Clement din Alexandria atunci cînd a propus definiţia adevăratului gnostic, ca fiind cel care a îmbătrînit în Scripturi (adică, atît Vechiul, cît şi Noul Testament) şi a păstrat dreapta credinţă apostolică şi bisericească în doctrină; aceasta era, spunea el, o viaţă de cuvinte şi fapte în comuniune cu „tradiţia Domnului nostru". Iată doar una dintre numeroasele afirmaţii spuse în treacăt din *Stromata;* altele făceau referire la o revelaţie secretă ce amintea de concepţia gnostică.

Tert. *Praescrip.* 32.6 (*CCSL* 1:213)

I Clem. 42.2 (Bihlmeyer 57)

Clem. *Str.* 7.16.104.1-2 (*GCS* 17:73)

O prezentare mai sistematică a acestei doctrine a continuităţii apostolice poate fi găsită în prefaţa celei mai importante lucrări a discipolului lui Clement, Origen, şi anume *Despre principii.* Nu s-a păstrat decît în versiunea latină a lui Rufin, care a denaturat atît de mult sensul iniţial în anumite pasaje (unde mai există fragmente din originalul grecesc) încît cercetătorii au fost extrem de prudenţi în a-şi argumenta ipotezele cu privire la învăţătura lui Origen doar pe baza pasajelor din traducerea lui Rufin – mai ales dacă pasajele respective vin în sprijinul doctrinei dreptei credinţe universale. Totuşi, pentru scopul urmărit de o istorie a doctrinei Bisericii, dificultăţile create de textul modificat al lui Rufin nu sînt chiar atît de greu de depăşit precum ar fi în cazul în care ne-ar interesa exclusiv teologia lui Origen. Dacă pasajul este autentic, atunci demonstrează că Origen era un apărător

Or. *Princ.* 1-4 (*GCS* 22:7-11)

al dreptei credinţe universale care se contura în acea vreme ; dacă nu este autentic, ci a fost modificat de către Rufin, rămîne totuşi un rezumat surprinzător de complet şi precis al modului cum acea ortodoxie catolică definea criteriile continuităţii apostolice – destul de complet şi precis, cu adevărat, pentru a oferi un cadru general şi în cazul rezumatului nostru.

Din ceea ce spune Evanghelia după Ioan, şi anume că „harul şi adevărul au venit prin Iisus Hristos" şi că Hristos este „adevărul" în persoană, reiese că singura sursă veritabilă pentru viaţa creştină se află în cuvintele şi învăţăturile lui Hristos. Dar, continuă Origen, cuvintele lui Hristos nu includ numai cuvintele rostite de el pe cînd era în trup, căci Hristos a fost de asemenea Cuvîntul lui Dumnezeu rostit prin gura lui Moise şi a profeţilor. Afirmarea autorităţii cuvîntului lui Hristos implica prin urmare şi afirmarea continuităţii sale cu revelaţia din Vechiul Testament. Această continuitate era un element esenţial în tradiţia apostolică autentică. Ea era negată în mod explicit de către Marcion şi implicit de către Valentin ; potrivit lui Tertulian, „Unii oameni pervertesc Scripturile cu mîna, alţii le pervertesc sensul prin interpretare". Căci în spatele negării de către Marcion a continuităţii dintre Hristos şi Vechiul Testament se afla ostilitatea lui faţă de creaţie şi Creator, care era împărtăşită în bună măsură şi de Valentin şi alţi gnostici creştini. Montanismul nu pare să fi privit cu aceeaşi adversitate Vechiul Testament, însă noutatea noii profeţii implica fără îndoială o diminuare a autorităţii vechii profeţii, fie ea creştină sau iudaică.

Ioan 1,17

Ioan 14,6

Or. *Princ.* 1 (*GCS* 22: 7-8); Irin. *Haer.* 4.2.3 (Harvey 2:148)

Tert. *Praescrip.* 38.7 (*CCSL* 1:219)

Atît de strînsă era continuitatea apostolică faţă de Vechiul Testament încît scrierile Vechiului Testament puteau fi citite nu numai ca profeţii ale proorocilor despre Hristos, ci şi ca profeţii ale lui Hristos despre „apostoli şi toţi credincioşii care le-au urmat". Misiunea apostolilor creştini în lume, mesajul şi suferinţele lor – au fost toate prezise în Vechiul Testament. Îndrăzneala apostolului Pavel de a ataca autoritatea legii Vechiului Testament a fost fundamentată pe o continuitate cu Vechiul Testament şi pe identitatea dintre Dumnezeul Legii şi Dumnezeul propovăduit în Hristos. Întrucît continuitatea şi identitatea nu au fost puse la îndoială în timpul vieţii apostolilor, atunci însemna că aceasta era cu adevărat doctrina apostolică, revendicată ca atare atît prin conţinut, cît şi prin formă, adică prin prezenţa ei în Biserica apostolică. Combătîndu-i pe marcioniţi şi pe valentinieni, Irineu susţinea

Tert. *Marc.* 3.22.5 (*CCSL* 1:539)

Tert. *Marc.* 1.21.4 (*CCSL* 1:462-63)

că „atît apostolii, cît şi discipolii lor" propovăduiseră ceea ce propovăduia şi Biserica în legătură cu diferenţa precum şi cu unitatea şi armonia dintre Vechiul şi Noul Testament. De vreme ce apostolii, pe care Hristos i-a numit „martori ai oricărei lucrări şi doctrine [universale]", au tratat Vechiul Testament ca pe o Lege a aceluiaşi Dumnezeu pe care l-au cunoscut întru Hristos, însemna că ei se află în continuitate cu „primul Testament". Părinţii antignostici au dat o lovitură grea adversarilor susţinînd că însuşi fundamentul concepţiei gnostice şi mai ales marcionite – polemica Noului Testament, şi în primul rînd a apostolului Pavel, împotriva Legii lui Moise – a ajutat de fapt la confirmarea autorităţii Vechiului Testament în cadrul tradiţiei apostolice. Pentru a-şi sprijini teza în legătură cu continuitatea între Testamente, Irineu a oferit şi exemplul unui preot care fusese discipol al apostolilor.

Irin. *Haer.* 3.12.13 (Harvey 2:68)

Irin. *Haer.* 3.12.15 (Harvey 3:71-72); Tert. *Marc.* 5.18.11 (*CCSL* 1:719)

Irin. *Haer.* 4.32.1 (Harvey 2:254)

Totuşi, această apărare a Vechiului Testament presupunea corectitudinea interpretării spirituale ca metodă de dezvăluire a semnificaţiilor mai adînci ale Scripturilor. Potrivit lui Origen, ideea că Scripturile au un sens ce nu poate fi perceput la prima vedere era unanim acceptată de către Biserică şi se înscria în conţinutul universal recunoscut al tradiţiei ecleziastice şi apostolice. Această idee a fost însă compromisă de folosirea gnostică a metodei alegorice de interpretare nu numai a Vechiului, ci şi a Noului Testament, nu numai a Facerii, ci şi a Evangheliei după Ioan. Aceasta corespundea legăturii pe care o făceau gnosticii între contrastul dintre omul sufletesc şi omul spiritual, în pasajul din Epistola întîi către Corinteni, 2,14-15, pe de o parte, şi deosebirea dintre exegetul gnostic al Scripturii şi cel creştin, pe de altă parte. Citînd chiar acest pasaj din Epistola apostolului Pavel, Irineu mărturisea că numai omul cu adevărat duhovnicesc putea să discearnă „iconomia divină" a Vechiului Testament. Au existat două Testamente ale celor două neamuri, dar doctrina apostolică spunea că Vechiul Testament conţine „tipuri" atît ale Bisericii, cît şi ale lumii cereşti. „Cercetaţi Scripturile" însemna dovedirea faptului că Fiul lui Dumnezeu fusese vestit de Moise şi de profeţi.

Or. *Princ.* 8 (*GCS* 22:14)

apud Irin. *Haer.* 1.8.3 (Harvey 1:72)
Irin. *Haer.* 4.33.1 (Harvey 2:256)

Irin. *Haer.* 4.33.15 (Harvey 2:269)

Irin. Haer. 4.32.2 (Harvey 2:255)
Ioan 5,39

Irin. Haer. 4.10.1 (Harvey 2:172)

O altă consecinţă a continuităţii apostolice cu Vechiul Testament apărea în contextul aceluiaşi pasaj. Continuitatea dintre Vechiul şi Noul Testament era un corolar al unicităţii lui Dumnezeu, tot aşa cum diferenţa dintre cele două Testamente se baza pe cele două iconomii ale singurului Dumnezeu. Continuitatea dintre Noul şi Vechiul

Testament impunea o continuitate între creaţie şi mîntuire. „Întreaga Biserică ecumenică a moştenit de la apostoli tradiţia" potrivit căreia unul Dumnezeu, Făcătorul cerului şi al pămîntului este de asemenea cel căruia trebuie să i se spună „Tatăl nostru". Din istoria Vechiului Testament reieşea, susţinea Tertulian împotriva lui Marcion, că titlul „Tatăl milelor" îi este atribuit pe bună dreptate Creatorului, la fel ca şi titlul „Dumnezeu cel binecuvîntat", atribuit celui care, în cartea Facerii 1,22 a binecuvîntat toate lucrurile, iar în cartea lui Daniel a fost binecuvîntat de acestea. Frumuseţea lucrurilor create arată că el este vrednic de a le fi fost Creator, aşa cum recunoştea pînă şi istoria religiei din afara sferei Vechiului şi Noului Testament. Origen rezumă acest prim criteriu al continuităţii apostolice în felul următor: „există un singur Dumnezeu care a creat şi alcătuit toate lucrurile", „Dumnezeul apostolilor şi al Vechiului şi Noului Testament".

Irin. *Haer.* 2.9.1 (Harvey 1:271-272)

Tert. *Marc.* 5.11.1 (*CCSL* 1:695)

Tert. *Marc.* 1.13.2-5 (*CCSL* 1:454-455)

Or. *Princ.* 4 (*GCS* 22:9-10)

O a doua formă de continuitate a tradiţiei apostolice era continuitatea apostolilor unul faţă de celălalt în calitate de mesageri credincioşi ai lui Hristos. Origen vorbea foarte deschis despre „învăţătura apostolilor", care, asemenea profeţilor Vechiului Testament, s-au umplut de Duhul Sfînt. Această definiţie a continuităţii apostolice era îndreptată împotriva izolării unui apostol faţă de comunitatea apostolică. Potrivit lui Irineu, aceasta era o caracteristică a ereziei, fiecare eretic selectînd o parte din întreaga mărturie apostolică, adaptînd-o sistemului său şi punîndu-i autoritatea mai presus de cea a celorlalţi apostoli. Ebioniţii nu recunoşteau decît autoritatea Evangheliei după Matei; Marcion doar pe cea a Evangheliei după Luca; alţi gnostici, care susţineau că Iisus a suferit, dar nu şi Hristos, preferau Evanghelia după Marcu; iar valentinienii îşi întemeiau doctrina pe Evanghelia după Ioan. Marcion era cel care tăgăduia cu mai multă putere continuitatea apostolilor, unul faţă de celălalt, spunînd că Pavel era apostolul care cunoştea adevărul, întrucît lui i se dezvăluise acestă taină printr-o revelaţie specială. Este posibil ca Marcion şi adepţii acestuia să fi susţinut chiar ideea că ceilalţi apostoli nu se puteau mîntui, de vreme ce Pavel fusese singurul botezat întru Domnul. De aceea, potrivit marcioniţilor, polemica Epistolei către Galateni împotriva „apostolilor mincinoşi" era îndreptată împotriva lui Petru, Iacov şi Ioan şi împotriva falselor evanghelii care circulau în Biserici; deşi Marcion nu pare să se refere în mod explicit la ceilalţi apostoli vorbind despre „apostolii

Or. *Princ.* 4 (*GCS* 22:9); Teof. *Autol.* 3.12 (*SC* 20:228)

Irin. *Haer.* 3.11.7 (Harvey 2:45-46)

Irin. *Haer.* 3.13.1 (Harvey 2:72)

apud Tert. *Bapt.* 12.2 (*CCSL* 1:287)

Tert. Marc. 4.3.2 (*CCSL* 1:548)

mincinoşi", totuşi conflictul dintre Petru şi Pavel era o temă frecventă în predicile sale. Pentru Marcion, Pavel nu era un apostol ca toţi ceilalţi, ci singurul apostol, iar „el nu a urmat predicarea apostolilor".

Tert. *Marc.* 5.2.7 (*CCSL* 1:667-668)

Răspunsul Bisericii faţă de această singularizare a apostolului Pavel a constat în atribuirea autorităţii apostolice întregii comunităţi apostolice şi canonului Noului Testament şi în accentuarea ideii că nu a existat nici un conflict între învăţătura lui Pavel şi cea a celorlalţi apostoli. „Petru a fost apostolul aceluiaşi Dumnezeu ca şi Pavel", mărturisea Irineu; iar Tertulian declara că martiriul lui Petru are aceeaşi valoare ca şi cel al lui Pavel. De vreme ce Marcion nu numai că l-a înălţat pe Pavel deasupra celorlalţi apostoli, dar a ridicat Epistola către Galateni deasupra celorlalte epistole ale lui Pavel, punînd-o pe primul loc în colecţia lui de epistole, oponenţii lui din cadrul Bisericii au încercat să găsească mărturii chiar în Galateni că Pavel se considera parte integrantă din comunitatea apostolică şi îi împărtăşea doctrina. Vizita pe care i-o face Pavel lui Petru, menţionată în Epistola către Galateni 1,18, ilustra recunoaşterea apostoliei lui Petru şi a unei credinţe şi propovăduiri comune; „după ce a fost făcut apostol dintr-un prigonitor, el este adus alături de fraţi ca unul dintre ei, fraţii care au primit credinţa din mîinile apostolilor". Imaginea apostolului Pavel din Epistola către Galateni era de fapt interpretată pe baza reprezentării sale din Faptele Apostolilor (scriere nerecunoscută drept canonică de către Marcion şi Cerdo), unde se punea accentul pe primatul celor doisprezece apostoli şi acceptarea de către Pavel a autorităţii acestora. Se considera astfel că relatarea din Epistola către Galateni este în deplină armonie, logică şi cronologică, cu descrierea din Faptele Apostolilor, fiind de fapt identice. În scopul demonstrării acestei armonii, se pare că textul din Galateni 2,5 „Cărora nici măcar un ceas nu ne-am plecat cu supunere" a fost modificat tocmai de Irineu şi Tertulian, cei care îl criticau pe Marcion pentru că denaturase textul scrierilor lui Pavel.

Irin. *Haer.* 3.13.1 (Harvey 2:72)
Tert. *Praescrip.* 24.4 (*CCSL* 1:206)

Tert. *Marc.* 4.3.2 (*CCSL* 1:548)

Tert. *Praescrip.* 23.6 (*CCSL* 1:205)

Tert. *Marc.* 5.2.7 (*CCSL* 1:667); Ps. Tert. *Haer.* 6.1 (*CCSL* 2:1408)

Irin. *Haer.* 3.13.3 (Harvey 2:74)

Irin. *Haer.* 3.13.3 (Harvey 2:74); Tert. *Marc.* 5.3.3 (*CCSL* 1:668)

Premisa acestei armonizări o constituia creşterea autorităţii unui corp normativ de scrieri, în care nu numai Pavel din Galateni şi Pavel din Fapte, nu numai Pavel şi Petru, ci întregul grup de apostoli îşi exprimaseră credinţa apostolică unitară. Apostolii reprezentau temelia Bisericii creştine din întreaga lume. Nu ştim cu precizie care a fost momentul cînd termenul „Scriptură", cu referire la una sau

Irin. *Haer.* 3.12.7 (Harvey 2:62)

mai multe dintre cărţile cuprinse acum în Noul Testament, a dobîndit conotaţiile pe care le avea atunci cînd se referea la Vechiul Testament. Pasajul din 2 Petru 3,16 sugerează că cel puţin anumite epistole ale apostolului Pavel purtau suficiente conotaţii ca să fie supuse aceloraşi răstălmăciri ca şi „celelalte Scripturi". Combătînd astfel de răstălmăciri, Irineu vorbea despre „bogăţia de lucruri cuprinse în Scripturi", referindu-se prin aceasta, aşa cum reiese din context, nu numai la Vechiul Testament, ci şi la scrierile apostolilor. Ceea ce predicaseră apostolii prin viu grai ne-au „lăsat ei în Scripturi ca stîlp şi temelie a credinţei noastre". Neacceptarea conţinutului acestor Scripturi însemna dispreţuirea celor care se aflaseră în comuniune cu Hristos Domnul. Este adevărat că, în cele mai multe cazuri, Irineu folosea termenul „Scriptură" cu referire la Vechiul Testament, iar în aproape jumătate dintre ocurenţele sale asta şi însemna, însă cu timpul cuvîntul a ajuns să includă ceea ce se va numi canonul Noului Testament.

Irin. *Haer.* 1.1.3 (Harvey 1:13)

Irin. *Haer.* 3.1.1 (Harvey 2: 2)

Irin. *Haer.* 3.1.2 (Harvey 2: 6)

„Canonul Noului Testament este autoritatea Scripturii." Pentru istoria doctrinei este mai important predicatul acestei propoziţii decît subiectul ei. Dezvoltarea canonului reprezintă o temă de cercetare fascinantă, a cărei istorie necesită o nouă investigaţie în lumina textelor pe care le analizăm în acest capitol. Însă ceea ce ne interesează pe noi în mod special este doctrina cu privire la autoritatea Scripturii şi mai puţin procesul prin care s-a format acest canon. Fără îndoială că, din perspectivă istorică, doctrina şi procesul s-au întîlnit chiar în punctul care alcătuieşte tema acestui subcapitol, şi anume criteriul apostolicităţii. Aşa cum nota John Knox, „Caracterul canonic şi cel apostolic au devenit aproape termeni sinonimi. ...Demonstraţia s-a făcut în ambele sensuri: Epistolei 2 Petru, de vreme ce se presupune că a fost scrisă de un apostol, trebuie să i se atribuie statut canonic; Epistola către Evrei, din moment ce merita cu siguranţă să i se atribuie statut canonic, trebuie să fi fost scrisă de către un apostol". Lista acestor cărţi canonice şi apostolice a continuat să fluctueze secole de-a rîndul; ceea ce nu s-a schimbat însă a fost doctrina, formulată cu precizie pentru prima dată ca reacţie la ereziile descrise în acest capitol, potrivit căreia în canonul Noului Testament era înregistrată „vocea acelei Biserici din care se trage fiecare Biserică, vocea cetăţii locuitorilor Noului Legămînt", vocea apostolilor lui Iisus Hristos.

Knox (1952) 66-67

Irin. *Haer.* 3.12.5 (Harvey 2:58)

Totuşi, aşa cum observa Irineu, atunci cînd gnosticii s-au confruntat cu argumente bazate pe aceste Scripturi

apostolice, ei au răspuns că Scripturile nu pot fi înţelese cum se cuvine de către cei care nu au acces la „tradiţie", cu alte cuvinte, la cunoaşterea secretă şi nescrisă pe care gnosticii desăvîrşiţi au primit-o de la apostoli şi au transmis-o mai departe generaţiilor succesive de gnostici desăvîrşiţi. Răspunsul Bisericii, formulat cu promptitudine de către Irineu, face apel la „acea tradiţie care vine de la apostoli". Spre deosebire de tradiţia gnostică, această tradiţie apostolică a fost păstrată în mod public de Bisericile care le-au succedat apostolilor. Sau, aşa cum spune Origen, este vorba despre „doctrina Bisericii, transmisă prin succesiune de la apostoli şi care s-a păstrat în Biserici pînă în ziua de azi". Alături de interpretarea corectă a Vechiului Testament şi de canonul Noului Testament, această tradiţie a Bisericii a fost criteriul esenţial de continuitate apostolică pentru elaborarea doctrinei de către Biserica universală.

Irin. *Haer.* 3.2.1 (Harvey 2:7); Tert. *Praescrip.* 22.2 (*CCSL* 1:203)

Irin. *Haer.* 3.2.2 (Harvey 2:7-8)

Or. *Princ.* pr. 2 (*GCS* 22:8)

Ar fi desigur un anacronism să folosim în contextul dezbaterilor din secolele al II-lea şi al III-lea categorii împrumutate din controversele secolului al XVI-lea cu privire la relaţia dintre Scriptură şi tradiţie, căci „în Biserica anteniceeană... nu exista noţiunea de *sola Scriptura*, dar nici aceea de *traditio sola*". În acelaşi timp, este vital să notăm că scrieri de tot felul, cu caracter doctrinar, liturgic sau exegetic, erau catalogate cu termenul „tradiţie", de la interpretarea hristologică a unor pasaje din Vechiul Testament pînă la interpretări hiliastice ale viziunii apocaliptice; iar procesul de acumulare a continuat secole de-a rîndul. Unele dintre cele mai importante aspecte ale interpretării teologice a dezvoltării doctrinare s-au ivit în urma disputelor pe marginea conţinutului şi autorităţii tradiţiei apostolice ca izvor şi normă a doctrinei creştine şi a relaţiei acestei tradiţii cu alte norme ale apostolicităţii.

Outler (1965) 29

Pentru Irineu, Dumnezeu în Hristos era atît originea, cît şi conţinutul tradiţiei. Hristos a dat apostolilor săi învăţătura că Tatăl este unul şi singurul Dumnezeu. Acest Dumnezeu a fost prevestit de profeţi şi de către adevărata Evanghelie; El este cel pe care îl iubesc şi îl preamăresc creştinii din toată inima. Biserica a primit această tradiţie evanghelică de la apostoli şi a dat-o mai departe copiilor ei. Spre deosebire de tradiţiile secrete ale gnosticilor, care fuseseră transmise doar celor aleşi, spre deosebire de noua profeţie a montaniştilor, care îi despărţea pe aceştia de comuniunea cu fraţii, această tradiţie apostolică a fost împărtăşită tuturor în modul cel mai deschis

Irin. *Haer.* 3.9.1 (Harvey 2:30)

Irin. *Haer.* 3.10.5 (Harvey 2:1)

Irin. *Haer.* 3 (Harvey 2:1)

Irin. *Haer.* 3.11.9 (Harvey 2:51)

Irin. *Haer.* 3.1.1 (Harvey 2:2)
Irin. *Haer.* 3.14.2 (Harvey 2:76) Irin. *Haer.* 3.15.1 (Harvey 2:79)

cu putință. Căci aceasta era trăsătura definitorie a apostolilor, să transmită mai departe ceea ce învățaseră de la Hristos, fără nici cea mai mică discriminare. Tradiția apostolică era o tradiție publică : apostolii nu au predicat o serie de doctrine în secret și o altă serie în public, ascunzînd o parte din tradiția lor pentru a fi transmisă elitei gnostice printr-o succesiune specială. Această tradiție apostolică era atît de palpabilă încît, chiar dacă apostolii nu ar fi lăsat în urmă Scripturile drept mărturie a doctrinei lor, Biserica ar fi putut totuși să urmeze „modelul tradiției pe care au lăsat-o moștenire celor cărora le-au încredințat Bisericile". Aceasta era, de fapt, ceea ce și făcea Biserica în acele ținuturi barbare unde credincioșii nu aveau acces la tradiția scrisă, dar păstrau cu sfințenie tradiția apostolilor sintetizată în crez – sau într-o mărturisire de credință asemănătoare crezului în care se reflecta tradiția apostolică.

Irin. *Haer.* 3.4.1 (Harvey 2:16)

Irin. *Haer.* 3.4.2 (Harvey 2:16-17)

Asemenea dezvoltării canonului Noului Testament, evoluția crezurilor creștine reprezintă o parte inevitabilă a istoriei doctrinei creștine timpurii ; la fel de inevitabilă este și tentația de a cerceta includerea și excluderea unor anumite cărți din canon și a unor articole din crezuri. Ar fi îndreptățit acest demers doar cu condiția să servească (în măsura în care o face) drept indiciu al direcției dezvoltării doctrinare. Mult mai relevantă în acest sens este afirmația Părinților antignostici că mărturisirile lor de credință erau parte integrantă din determinarea și demonstrarea continuității apostolice. Mărturisirile lor de credință au făcut parte din această continuitate înainte, în timpul și după elaborarea canonului Noului Testament : înainte, pentru a le asigura creștinilor elementele esențiale ale credinței ; în timpul elaborării, pentru a ajuta Biserica să sorteze, printr-un principiu de selecție, scrierile care aveau autoritate apostolică ; și după, deoarece canonul Noului Testament era prea lung și complex pentru a fi întrebuințat drept model de credință și trebuia să fie condensat într-o formulă care putea fi învățată și mărturisită. Termenii „regulă de credință" sau „regula adevărului" nu se refereau întotdeauna la astfel de crezuri, însemnînd uneori „tradiția", alteori Scripturile sau mesajul evanghelic.

Un studiu al articolelor mărturisirilor de credință la Irineu, Tertulian și Hipolit arată că exista o mare deosebire nu numai între un autor creștin și altul, ci și între un citat și un altul aparținînd aceluiași autor, ceea ce dovedește că textele crezurilor erau departe de a fi unitare și că un autor putea să le adapteze și să le dezvolte în funcție de

scopul urmărit. Totuşi, două elemente rămîn constante, şi unul dintre ele sau chiar amîndouă pot fi considerate drept principii de bază ale majorităţii crezurilor: Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh; viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Hristos. Acestea erau potrivit lui Origen „adevărurile esenţiale propovăduite de apostoli în învăţătura lor"; continuitatea apostolică, spunea el, nu exclude discutarea altor aspecte, dar această chestiune vitală nu era negociabilă. Mărturiile liturgice confirmă interpretarea, la fel ca şi ecourile liturgice din scrierile Părinţilor. Irineu vorbea despre credinţa pe care a primit-o Biserica de la apostoli şi de la discipolii acestora, citînd în continuare un crez; Tertulian vorbea despre o regulă a adevărului care a fost transmisă de Hristos prin ucenicii săi. Iar conţinutul acesteia nu numai că ilustra tradiţia apostolilor, dar a generat şi o tradiţie potrivit căreia, după Pogorîrea Duhului Sfînt, apostolii „s-au adunat într-un loc şi, umplîndu-se de Duhul Sfînt, au aşternut acest rezumat... al propovăduirii lor viitoare", Crezul Apostolic, „aşa încît să nu se trezească, împrăştiaţi prin ţinuturi îndepărtate, propovăduind învăţături diferite". Acest rezumat trebuia să servească drept garanţie a unităţii doctrinare şi drept criteriu al continuităţii apostolice.

Or. *Princ.* 4 (*GCS* 22: 9-11)

Irin. *Haer.* 1.10.1 (Harvey 1:90)

Tert. *Apol.* 47.10(*CCSL* 1:154)

Rufin. *Symb.* 2 (*CCSL* 20: 134)

Atît unitatea doctrinară, cît şi continuitatea apostolică erau puse în opoziţie faţă de învăţăturile gnosticilor. Irineu vorbea despre „deosebirile lor" şi despre „doctrinele şi succesiunile lor", dar susţinea că Biserica, deşi împrăştiată în toată lumea şi vorbind multe limbi, avea o singură inimă şi o singură minte, păstrînd unitatea credinţei. Teza lui, potrivit căreia tradiţia apostolică oferea interpretarea corectă a Vechiului şi Noului Testament, iar Scriptura dovedea corectitudinea tradiţiei apostolice, conţinea de fapt o argumentaţie în sens circular. Însă în cel puţin două moduri a ieşit din acest cerc. Unul era identificarea tradiţiei cu „Evanghelia", care servea drept normă de învăţătură apostolică. Celălalt era recunoaşterea Bisericilor apostolice drept garante ale continuităţii apostolice. Căci, atunci cînd nici Scriptura, nici tradiţia nu-i puteau convinge pe adversari, Irineu insista asupra faptului că era în „puterea tuturor credincioşilor din fiecare Biserică, ce doresc să vadă adevărul, să privească cu luare-aminte tradiţia apostolilor manifestată în întreaga lume; iar noi putem să-i adunăm pe cei care au fost făcuţi episcopi în Biserici şi să [arătăm] succesiunea acestor oameni pînă în zilele noastre". Cea mai mare autoritate şi prestanţă o avea Biserica

Irin. *Haer.* 3 (Harvey 2:1)

Irin. *Haer.* 1.10.2 (Harvey 1:92-94)

Irin. *Haer.* 3.3.1 (Harvey 2:8-9)

Romei care păstrase tradiţia apostolică împărtăşită de Bisericile de pretutindeni. Originea apostolică şi succesiunea apostolică reprezentau un alt criteriu al continuităţii apostolice.

Părinţii ortodocşi negau şi ei orice drept al ereticilor de a-şi revendica acest criteriu. Tertulian îi cerea lui Marcion să-i arate o singură Biserică marcionită care să-şi poată demonstra originea apostolică. Se considera că ereticii veniseră cu mult mai tîrziu decît prima generaţie de episcopi cărora apostolii le-au încredinţat Bisericile lor. În consecinţă, era inevitabil ca ereticii să-şi piardă atît continuitatea, cît şi unitatea doctrinară, în vreme ce Biserica, beneficiind de tradiţia sigură a apostolilor, a propovăduit aceeaşi doctrină în toate timpurile şi în toate locurile. Se pare că Irineu susţinea că această succesiune apostolică a Bisericilor era verificabilă din punct de vedere empiric, pe baza listei de episcopi. Această idee era împărtăşită şi de alţi autori. Potrivit lui Tertulian (probabil înainte de a adopta doctrina montanistă), nimeni nu putea să fie recunoscut drept predicator fără a fi autorizat de Bisericile apostolice, care erau leagănul şi izvorul credinţei; iar aceste Biserici propovăduiau tradiţia apostolică. În acest sens şi pe această bază, toate Bisericile care propovăduiau dreapta credinţă puteau fi numite primare şi apostolice, întrucît ele împărtăşeau tradiţia păstrată în Bisericile întemeiate de apostoli. Discipolul său, Ciprian, interpreta pasajul din Matei 16,18, „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea" în sensul că Biserica era zidită pe [persoana lui] Petru, chiar dacă o putere similară a fost încredinţată şi celorlalţi apostoli; fără a-şi retrage afirmaţia, ci doar pentru a o clarifica, se pare că ulterior a adăugat faptul că „ceilalţi apostoli erau tot ceea ce era şi Petru, înzestraţi cu aceeaşi demnitate şi putere, dar începutul vine numai de la el". Iar Eusebiu, care a rezumat o mare parte din dezvoltarea Bisericii în secolul al III-lea, a scris *Istoria bisericească* pentru a-şi argumenta afirmaţia pe care o face în deschidere prin cuvintele „succesiunea de la sfinţii apostoli".

Tert. *Marc.* 1.21.5 (*CCSL* 1:463)

Irin. *Haer.* 5.20.1 (Harvey 2:377-379)

Tert. Praescrip. 21 (*CCSL* 1:202-203)

Tert. *Praescrip.* 20.7 (*CCSL* 1:202)

Cipr. *Unit. eccl.* 4 (*CSEL* 3:212)

Vezi *infra*, p. 176

Cipr. *Unit. eccl.* 4 (*ACW* 25:46)

Eus. *H.e.* 1.1.1 (*GCS* 9:6)

Fie că era susţinută sau nu de o argumentaţie ciclică, această definiţie a criteriilor continuităţii apostolice a propus totuşi un sistem unitar al autorităţii. Din punct de vedere istoric, dacă nu şi teologic, este greşită separarea acestor criterii sau ignorarea vreunuia dintre ele. De pildă, atunci cînd problema relaţiei dintre Scriptură şi tradiţie a devenit arzătoare în cadrul controverselor teologice ale

Bisericii din Apus, în Evul Mediu tîrziu şi în perioada Reformei, preţul a fost pierderea unităţii sistemului. Partizanii teoriei că tradiţia era o sursă independentă de revelaţie minimalizau conţinutul fundamental exegetic al tradiţiei care a servit la definirea proprie şi a locului ei în formularea exactă a continuităţii apostolice. Susţinătorii unicei autorităţi a Scripturii, plecînd de la premise hermeneutice radicale şi ajungînd la concluzii dogmatice conservatoare, ignorau rolul tradiţiei în păstrarea a ceea ce considerau ei a fi interpretarea corectă a Scripturii împotriva alternativelor eretice.

Ar fi o simplificare nejustificată să pretindem că ereziile şi controversele pe care le-am descris aici au produs aceste criterii, în sensul că sistemul autorităţii nu s-ar fi dezvoltat fără ajutorul lor. Putem totuşi presupune că i-au influenţat într-o oarecare măsură momentul precum şi modalitatea de dezvoltare. Crezul Apostolic nu ar fi fost obligat să exprime cu atîta fermitate identitatea lui Dumnezeu cu Tatăl, Atotputernicul, Făcătorul cerului şi al pămîntului ; statutul canonic al *Păstorului* ar fi rămas în picioare multă vreme, iar cel al epistolelor pastorale nu ar fi fost impus cu atîta hotărîre ; valabilitatea revelaţiilor şi a faptelor preoţilor din afara structurii ecleziastice ar fi putut fi luate drept un dar extraordinar al generozităţii divine şi nu o născocire demonică ; iar excesele alegorice ar fi putut fi criticate de pe poziţii ortodoxe dacă Marcion nu ar fi contribuit la asigurarea viitorului alegoriei prin însuşi faptul că a combătut-o. Putem accepta aceste ipoteze fără să fim neapărat de acord cu exagerarea potrivit căreia „prin ideile sale teologice şi concepţiile organizatorice şi prin activitatea sa, Marcion a dat un imbold major întemeierii Bisericii universale primare şi i-a oferit un model ; în plus, el merită aprecierea noastră pentru că a fost primul care a avut şi a pus în practică ideea unei colecţii canonice de scrieri creştine, Noul Testament”.

Harnack (1960) 1: 214-215

Căci, cu mult înaintea lui Marcion sau a montanismului, Biserica a fost întemeiată pe umerii apostolilor şi proorocilor, însuşi Iisus Hristos fiind „piatra cea din capul unghiului” : pe temelia proorocilor, întrucît exista deja o practică recunoscută, dacă nu cumva o teorie bine stabilită, de a interpreta prezicerile proorocilor ; şi pe temelia apostolilor întrucît, aşa cum sugerează pasajul din Epistola către Efeseni, atît mesajul apostolilor, cît şi funcţia lor erau esenţiale pentru păstrarea Evangheliei creştine. Gnoza şi noua profeţie au impus definiţia de mai jos, aşa cum arată

Ef. 2,20

cuvintele de încheiere ; dar conţinutul definiţiei venea din viaţa, credinţa şi memoria – adică din tradiţia – Bisericii : „Adevărata gnoză este doctrina apostolilor şi întemeierea Bisericii universale în vechime, şi firea trupului lui Hristos în armonie cu succesiunea episcopilor, prin care au dus mai departe Biserica aceasta care este prezentă în fiecare colţ al lumii şi care a ajuns pînă la noi, fiind păstrată şi apărată, fără nici o răstălmăcire a Scripturilor, printr-o doctrină completă, care nici nu adaugă, nici nu omite. Este o citire [a Scripturilor] fără răstălmăciri, şi o judecare dreaptă şi sîrguincioasă, în armonie cu Scripturile, fără primejdie şi fără blasfemie. Şi, mai presus de orice, este darul desăvîrşit al iubirii, care este mai de preţ decît gnoza, mai măreţ decît profeţia şi care întrece oricare alt dar al iubirii". În felul acesta „apostolic", „catolic", „tradiţional" şi „ortodox" au devenit termeni sinonimi : „dogmele apostolice" era termenul obişnuit prin care se desemna ceea ce credea, propovăduia şi mărturisea Biserica ortodoxă catolică pe baza cuvîntului lui Dumnezeu.

Irin. *Haer.* 4.33.8 (Harvey 2 : 262-263)

Tert. *H.e.* 2.31.4 (*GCS* 19 : 171)

3 Credința Bisericii universale

Ca reacţie la diferite erezii şi schisme, Biserica ortodoxă şi catolică a definit drept doctrină apostolică ceea ce credea, propovăduia şi mărturisea. Se presupunea că această doctrină fusese propovăduită cu mult înainte ca ereziile să impună definirea ei. Totuşi, sarcina de a o reconstitui din documentele existente este destul de complexă. O mare parte din literatura creştină care s-a păstrat era destinată fie apărării creştinismului împotriva erudiţilor din rîndul adversarilor, fie combaterii ereziei. Prin urmare, interpretarea a ceea ce a fost doctrina creştină de-a lungul secolelor al II-lea şi al III-lea se va concentra asupra acestor aspecte, în dauna altor teme doctrinare din sfera credinţei şi evlaviei Bisericii. Dificultăţile metodologice în încercarea de a scoate la lumină aceste teme din documentele vremii sînt foarte mari, însă valoarea însăşi a documentelor justifică pe deplin acest demers necesar. Şi, ca să oferim un exemplu ilustrativ din secolul al II-lea, Atenagora îşi începea apologia doctrinei învierii cu o distincţie între „o pledoarie pentru adevăr", adresată scepticilor şi necredincioşilor, şi o „prezentare a adevărului", adresată celor care erau pregătiţi să accepte adevărul ; el nota că prezentarea este mai importantă, dar că ostilitatea păgînilor faţă de doctrina învierii l-a obligat să acorde întîietate pledoariei pentru adevăr. Distincţia lui Atenagora justifică efortul de a dezvălui cît mai mult posibil din „prezentarea" care lipsea şi în apărarea căreia s-a făcut „pledoaria".

Atenag. *Res.* I (TU 4-II: 48-49)

O altă serie de probleme pe care o implică cercetarea stării doctrinei creştine în secolele al II-lea şi al III-lea o ridică analiza istorică şi literară a documentelor. Tradiţia manuscrisă a epistolelor lui Ignatie cuprinde două sau chiar trei texte revizuite ale lucrărilor sale, care variază nu numai ca lungime şi ca stil, dar şi în ceea ce priveşte conţinutul doctrinar. Modul de interpretare a doctrinei lui Ignatie în legătură cu Biserica şi episcopatul depinde

de alegerea unuia sau altuia dintre aceste texte revizuite, deşi nu este mai puţin adevărat că stabilirea autenticităţii unei versiuni sau a alteia a depins adesea de preferinţele doctrinare ale cercetătorului. În mod similar, transmiterea trunchiată a manuscriselor lucrării lui Ciprian *Unitatea Bisericii* a iscat controverse cu privire la doctrina sa despre primatul apostolului Petru. Cronologia scrierilor lui Tertulian continuă să eludeze o determinare precisă ; totuşi, fără o asemenea determinare este dificil de stabilit cînd vorbea în calitate de membru al Bisericii şi cînd în calitate de montanist. Analiza literară a celor cinci cărţi ale lucrării lui Irineu *Împotriva ereziilor* a încercat să le identifice sursele variate şi cîteodată contradictorii ; şi, chiar dacă încercarea nu s-a bucurat de o recunoaştere unanimă, totuşi o interpretare lipsită de spirit critic a tratatului ar fi destul de riscantă. O mare parte din opera lui Origen s-a păstrat numai în traducerea latinească a lui Rufin, pe care avem motive să o privim cu suspiciune şi chiar cu scepticism.

Vezi *infra*, p. 176

Aceste probleme literare, caracteristice primelor două secole creştine, şi chiar şi secolelor următoare, pot pune în pericol orice istorie a dezvoltării timpurii a doctrinei creştine care o urmăreşte din perspectivă cronologică, încercînd să-i stabilească originile, influenţele, împrumuturile şi divergenţele. Întrucît noi încercăm să ascultăm mai curînd corul decît soliştii, unele dintre problemele legate de text, traducere şi paternitate vor trece în plan secund, locul lor fiind luat de o problemă încă şi mai spinoasă, şi anume de a plasa un document sau un autor în „spaţiul incert" dintre erezie şi ortodoxie, fără a adopta o atitudine dogmatică în locul unei perspective istorice, pe baza a ceea ce secolele al IV-lea sau al V-lea (ori al XVI-lea sau al XX-lea) au stabilit că este doctrina ortodoxă. Probabil că singurul mod de a face faţă acestei probleme – sau cel puţin cel pe care l-am urmat aici – este să acceptăm şi să certificăm existenţa unui astfel de spaţiu incert şi să încercăm anumite delimitări, dar fără a denatura evidenţa.

Turner (1954)

Pentru scopul urmărit de noi, importanţa lui Ignatie stă în „creştinismul implicit" al scrisorilor sale ; tratatul lui Ciprian este „un bun exemplu de cum poate să arate o dogmă care se află încă la începuturile dezvoltării sale" ; chiar şi în concepţia lui montanistă, Tertulian „nu era deloc neortodox şi nu afirmă nicăieri că noua profeţie înlocuieşte credinţa apostolică" ; oricare ar fi fost sursele tratatului *Împotriva ereziilor*, Irineu trăia „cu tot sufletul,

Corwin (1960) 29

Bévenot (1957) 8

E. Evans (1948) 79

Harnack (1907) 66

cu toată inima şi cu tot cugetul în credinţa Bisericii"; iar în cazul lui Origen, ne vom concentra atenţia asupra a ceea ce un istoric cu judecată critică a numit „respectul lui fundamental faţă de tradiţia creştină a doctrinei". Vom prezenta, de asemenea, surse anonime liturgice şi ale unor crezuri drept mărturii ale credinţei Bisericii universale.

Hanson (1954) 173

Viziunea apocaliptică şi transformarea ei

„Viziunea apocaliptică... a fost mama întregii teologii creştine." Hristologia de început nu era exprimată printr-o identificare rece a lui Iisus cu Logosul, ca principiu raţional al universului, ci printr-o viziune înflăcărată a Fiului omului biruind puterea demonilor şi începînd veacul cel nou cu judecata şi mila divină. Botezul ilustra o renunţare totală la trecut şi la lumea aceasta, intrarea în forţă a Împărăţiei în timpurile prezente. Fiecare principiu major al credinţei creştine primare trebuie înţeles în acest context apocaliptic: însuşi caracterul ortodoxiei, porunca Domnului înviat către apostoli de a-şi face ucenici şi de a-i învăţa să păzească toate cîte le-a poruncit el lor, se întemeia pe făgăduinţa şi profeţia că Hristos va fi împreună cu ei pînă la sfîrşitul veacului. Cînd sfîrşitul veacului a fost amînat, această profeţie nu mai putea să servească drept premisă pentru afirmaţiile doctrinei creştine, care trebuiau să fie transpuse într-o altă cheie. Aşteptarea sfîrşitului lumii era desigur o problemă cardinală a credinţei creştine, prea puternic înrădăcinată în mesajul lui Iisus şi în „doctrina apostolică" a comunităţii creştine timpurii pentru a fi înlăturată de astfel de nimicuri precum detaliile istoriei lumeşti. Locul aşteptării ca doctrină creştină şi relevanţa ei pentru dezvoltarea altor doctrine aparţin acestui rezumat al credinţei Bisericii.

Käsemann (1964) 2: 100

Mat. 28, 19-20

Tert. *Praescrip.* 8.14 (*CCSL* 1: 194)

Ar fi totuşi o mare exagerare să descriem eclipsa viziunii apocaliptice ca pe o „catastrofă" pentru generaţia care a urmat apostolilor. Orice asemenea descriere are la bază o concepţie prea simplistă asupra rolului apocalipticului în învăţătura lui Iisus şi în Biserica primelor veacuri creştine şi nu analizează din perspectiva textelor ulterioare, căci am căuta în zadar dovezi ale unei amare dezamăgiri determinate de amînarea Parusiei sau dovezi ale năruirii speranţelor primelor comunităţi creştine din cauza amînării întoarcerii Domnului. Ceea ce sugerează într-adevăr textele este o schimbare în interiorul polarităţii „deja/nu încă" şi

Werner (1941) 115

o mare varietate a soluţiilor pentru dificultăţile exegetice şi teologice determinate de o astfel de schimbare. Între acestea amintim reinterpretarea pasajelor biblice care purtaseră o conotaţie eshatologică, reorientarea imperativelor etice către o descriere mai complexă a vieţii în credinţă şi iubire în contextul acestei lumi şi reconsiderarea şi eventuala respingere a unei anumite aşteptări apocaliptice, care îşi avea rădăcinile într-o puternică tradiţie, dar care nu mai era potrivită noului stadiu de dezvoltare al eshatologiei creştine. Şi, în acest caz, este important să observăm elementele de continuitate precum şi transformările care au avut loc.

Textele care s-au păstrat demonstrează, într-adevăr, că viziunea apocaliptică în Biserica secolelor al II-lea şi al III-lea nu a fost eclipsată atît de repede sau într-o măsură atît de mare precum reiese din afirmaţiile unor teologi. O dovadă a supravieţuirii sale este vigoarea speranţei milenariste care îşi avea originea într-un pasaj din Apocalipsa 20,1-10. O primă mărturie a faptului că profeţia din acest capitol avea semnificaţia unei împărăţii lumeşti de 1000 de ani care urma întoarcerii lui Hristos este asociată cu numele lui Papias. Singura doctrină care i-a aparţinut cu siguranţă este cea considerată de el ca provenind din „tradiţia nescrisă" şi potrivit căreia „după învierea morţilor va mai fi o mie de ani, cînd împărăţia lui Hristos se va instaura cu adevărat pe acest pămînt". Irineu, cu respectul lui faţă de „tradiţia apostolică", descria în termeni admirativi transformarea cosmosului şi a animalelor în acel mileniu; el îl citează drept sursă demnă de toată încrederea pe Papias, care era un autor din vechime, îl auzise pe apostolul Ioan (autorul Apocalipsei) şi fusese asociat cu Policarp. Se pare că *Epistola lui Barnaba*, cu toată ostilitatea ei faţă de iudaism, a asimilat acest element al eshatologiei iudaice.

apud Eus. *H.e.* 3.39.11-12 (*GCS* 9: 290)

Irin. *Haer.* 5.33.4 (Harvey 2:418)

Barn. 15.4-9 (Bihlmeyer 29)

Însă există dovezi concludente că speranţa milenaristă a continuat în cadrul Bisericii postapostolice şi că s-a aflat probabil încă de la început într-o relaţie tensionată cu alte descrieri ale domniei lui Hristos, care nu erau atît de zgîrcite cu detaliile legate de desfăşurarea cronologică a acestei domnii. Deşi Iustin însuşi nutrea speranţa că Ierusalimul va fi reclădit, iar sfinţii din vremea Vechiului şi Noului Testament vor împărtăşi împreună cu Hristos bucuriile noului veac, el recunoştea totuşi că existau şi alţi credincioşi creştini, nu mai puţin evlavioşi şi ortodocşi decît el, care nu aveau aceeaşi speranţă. Se pare că încă

Iust. *Dial.* 80.2 (Goodspeed 192)

de la începuturile epocii postapostolice milenarismul nu era considerat ca o trăsătură a ortodoxiei şi nici a ereziei, ci ca o concepţie tolerată între alte concepţii tolerate. Deşi este clar că această teorie s-a manifestat încă de timpuriu, este mai greu de precizat cînd anume a fost ea abandonată. În polemica sa împotriva milenarismului, Origen reia teza celor care interpretau *ad litteram* făgăduinţele cu privire la împărăţia lui Hristos, dar conchide că o astfel de interpretare nu era „vrednică de făgăduinţele dumnezeieşti"; citirea acestor pasaje „în spiritul apostolilor" conducea la concluzia că nu trupul, ci sufletul era subiectul acestor făgăduinţe, iar împărăţia făgăduită era una pur spirituală. Însă această polemică este mai mult o dovadă a continuării milenarismului decît a dispariţiei lui, iar alte indicii reflectă menţinerea lui în rîndul credincioşilor creştini. Pînă şi Metodius, chiar în contextul unui atac împotriva interpretării literale, a prezentat o viziune fundamental milenaristă cu privire la împărăţia lui Hristos; iar Commodianus a considerat firească această viziune.

Or. *Princ.* 2.11.2-3 (*GCS* 22:186)

Met. *Symp.* 9.1 (*GCS* 27:113-114)
Comm. Povet. 2.3.6-9; 2.39.15 (*CSEL* 15:63; 111)

Alte mărturii legate de menţinerea eshatologiei primare mult timp după amînarea Parusiei lui Hristos sînt ilustrate de folosirea neîntreruptă a imagisticii apocaliptice şi a explicaţiilor eshatologice, mai ales în literatura populară a secolelor al II-lea şi al III-lea. Acest tip de limbaj abundă în tratatele care s-au păstrat şi avem motive să credem că, de fapt, ele încă nu reflectă îndeajuns cît de mult se răspîndise viziunea apocaliptică în sînul comunităţii creştine. *Păstorul* lui Herma era considerat de Irineu drept o lucrare canonică, de către alţii drept îndoielnică, iar Tertulian a interpretat-o (în etape succesive ale vieţii lui) şi într-un fel, şi într-altul. Hristologia acestei lucrări era vagă în cel mai bun caz şi eretică în cel mai rău. Totuşi, ea a fost păstrată – şi încă într-un manuscris celebru precum *Codex Sinaiticus.* Autorul (sau autorii) *Păstorului* a (au) folosit forma unor avertismente apocaliptice pentru a-i îndemna pe cititori la pocăinţă. Însufleţirea limbajului eshatologic este depăşită doar de caracterul hotărît al pledoariei. Domnul nu se întorsese încă şi judecata nu era aşadar completă; dar urma să fie în curînd încheiată şi atunci va veni sfîrşitul lumii. Abaterile doctrinare din apocalipsele care s-au păstrat nu trebuie să ne determine să ignorăm credinţa şi nădejdea oamenilor care nu aveau nici o legătură cu erezia. Pare inevitabilă impresia că relaţia dintre „deja" şi „nu încă" ce reiese din viziunea apocaliptică a creştinilor acelor timpuri a pus mai

Irin. *Haer.* 4.20.2 (Harvey 2:213); Eus. *H.e.* 3.25.4 (*GCS* 9:252)

Tert. *Orat.* 16.1-2 (*CCSL* 1:266); Tert. *Pudic.* 10.12 (*CCSL* 2:1301)

Herm. *Sim.* 9.5.82 (*SC* 53:298-300)
Herm. *Vis.* 5.7.25 (*SC* 53:142-144)

multe probleme teologilor filozofi din vremea respectivă şi susţinătorilor „eshatologiei substanţiale" din rîndul exegeţilor moderni decît credincioşilor din secolele al II-lea şi al III-lea.

Această impresie este confirmată de referirile la „venirea" lui Hristos din fragmentele de liturghii timpurii care s-au păstrat. De pildă, binecuvîntarea din Evanghelia după Matei 21,9 era clar o afirmare a venirii sfîrşitului cu făgăduinţa venirii împărăţiei mesianice. Dar încă de pe vremea *Constituţiilor apostolice*, sau chiar mai demult, Biserica folosea în practica liturgică aceleaşi cuvinte pentru a saluta preotul sau a se închina prezenţei euharistice. Căci, aşa cum nota Wetter în comentariile sale pe marginea rugăciunilor din liturghiile primelor veacuri prin care se invoca „venirea" lui Hristos în cadrul Euharistiei, „este interesant de observat cum Epifania din cadrul cultului este practic încorporată în Parusia orientată în sens eshatologic... Aceasta dovedeşte legătura acestor idei cu credinţa creştină primară şi faptul că ele au luat probabil naştere din ea". Venirea lui Hristos se împlinise deja şi totuşi era încă aşteptată : el venise deja prin Întrupare, şi pe acest temei urma să vină şi în Euharistie ; el venise deja în Euharistie şi va veni la sfîrşitul veacurilor să bea cu ei din rodul noii viţe în împărăţia Tatălui. Cînd se spunea în liturghia din vechime „Să vină harul [sau: Să vină Domnul] şi să treacă această lume", semnificaţia eshatologică avea în vedere atît ultima venire a lui Hristos, cît şi venirea lui în cadrul Euharistiei. Liturghia euharistică nu era o compensaţie pentru amînarea Parusiei, ci un mod de a celebra prezenţa celui care făgăduise că se va întoarce.

Const. Ap. 7.26.5 (Funk 414)

Wetter (1921) 1:21

Mat. 26,29

apud Did. 10.6 (Bihlmeyer 6)

Crezurile aveau şi ele un rol asemănător. Este adevărat că adăugarea şi înlocuirea unor articole din crezuri ilustrează evoluţia învăţăturii Bisericii, dar este la fel de adevărat şi faptul că, de la bun început, crezurile au reprezentat o putere conservatoare, învăţîndu-i pe nou-veniţi şi amintindu-le credincioşilor ceea ce credea, propovăduia şi mărturisea Biserica, inclusiv unele doctrine care nu apăreau în cultul şi cateheza Bisericii atît de vădit în anumite perioade ca în altele. Chiar şi atunci cînd sfîrşitul istoriei nu s-a materializat precum se aşteptau primii creştini, crezul a continuat să vorbească despre venirea lui Hristos atît la timpul trecut, cît şi la viitor ; chiar şi atunci cînd teologii de formaţie platonică propovăduiau nemurirea sufletului ca pe o doctrină biblică, crezul mărturisea în continuare

învierea trupului. Crezul s-a opus în acest fel oricărei hotărîri simpliste „deja/nu încă" într-o direcţie sau alta.

În parte datorită influenţei conservatoare a crezurilor, limbajul eshatologic şi imagistica apocaliptică au continuat să ocupe un loc însemnat în discursul creştin, chiar şi atunci cînd întoarcerea iminentă a lui Hristos nu mai era aşteptată cu atîta fervoare ca în trecut. Scrierile lui Tertulian reflectă diminuarea acestei aşteptări în chip remarcabil. Nu mai puţin remarcabil totuşi este faptul că, atunci cînd el foloseşte cuvîntul „nădejde", o face fără excepţie în sensul marii speranţe a sfîrşitului lumii, şi nu în sensul unor speranţe mai mărunte dinaintea Parusiei; acelaşi lucru este valabil şi cu întrebuinţarea cuvîntului „judecată". Continua preocupare faţă de figura lui Antihrist indică şi ea menţinerea anumitor teme apocaliptice. Imaginea lui Antihrist apare în mod frecvent nu numai la Tertulian, cum ne-am putea aştepta de altfel, ci şi în literatura patristică, de unde tragem concluzia că acest semn apocaliptic a continuat să existe în evlavia şi învăţătura Bisericii. Sau poate că semnul lui Antihrist era doar o modalitate de a exprima prin religie conflictul politic cu Roma. S-ar putea să fie adevărat, avînd în vedere profeţia lui Commodianus potrivit căreia Nero se va ridica din iad şi va proclama „Eu sînt Hristos, căruia vă rugaţi neîncetat". Însă Irineu vedea în Antihrist recapitularea tuturor greşelilor şi idolatriilor de la Potop încoace; şi, potrivit proorocirilor Vechiului şi Noului Testament, interpretate de tradiţia apostolică a „celor care l-au văzut pe Ioan faţă către faţă", el credea că Antihrist va fi un membru al tribului lui Dan. Hipolit avea aceeaşi părere, iar într-un tratat dedicat în întregime lui Antihrist susţinea că profeţiile din Cartea lui Daniel nu fuseseră încă toate împlinite şi, prin urmare, sfîrşitul nu era chiar atît de aproape; în comentariile la Cartea lui Daniel, cele mai vechi comentarii creştine existente, el îşi prezintă această teorie în contextul unei exegeze complete a profeţiilor respective. Aşa cum reiese din critica pe care o face identificării lui Cezar cu Antihrist, el nu se aştepta ca întoarcerea lui Hristos să aibă loc imediat; însă *Comentariile la Daniel*, *Antihrist* şi *Tradiţia apostolică* ilustrează toate cum îndatoririle exegetice, dogmatice şi liturgice ale teologului l-au obligat să se ocupe de asemenea teme apocaliptice, indiferent de propriile lui aşteptări sau de lipsa acestora.

Era, desigur, posibil ca un teolog să transforme temele apocaliptice în funcţie de propriile aşteptări sau de lipsa

Tert. *Marc.* 5.16.4 (*CCSL* 1:711); Tert. *Înv.* 27.6 (*CCSL* 2:956-957)

Comm. *Poveţ.* 1.41.14 (*CSEL* 15:54)

Irin. *Haer.* 5.30.1-2 (Harvey 2:406-408)
Hipol. *Antihr.* 14 (*GCS* 1-11:11)

Hipol. *Antihr.* 27 (*GCS* 1-11:19)

Hipol. *Dan.* 4.58 (*GCS* 1-1:332-34) Hipol. *Antihr.* 14; 25 (*GCS* 1-11:11; 18)

Vezi *supra*, pp. 125-126

lor în aşa fel încît să se deosebească fundamental faţă de concepţia Bisericii. Este destul de răspîndită ideea că tocmai o astfel de transformare a apărut în tradiţia teologică începînd de la Clement din Alexandria, trecînd prin Origen şi ajungînd la Grigorie de Nyssa. Clement „înţelegea prin Parusie nu un eveniment ce urma să aibă loc în viitorul apropiat, asemenea lui Pavel, ci ceva care s-a împlinit deja prin venirea lui Iisus ca Logos întrupat". Concepţia lui Origen nu era „o formă platonică de eshatologie creştină autentică, ci o alternativă la eshatologie, sau, mai degrabă, o fugă de eshatologie". Iar despre Grigorie de Nyssa s-a spus că „doar în calitate de apologet al creştinismului universal s-a ţinut el aproape de personalitatea istorică a lui Hristos", dar că, în esenţă, el era panteist şi nu avea nevoie de o venire în istorie a lui Hristos şi nici de o a doua sa venire. Un astfel de raţionament se potrivea mai mult lui Clement decît lui Origen, şi mai mult lui Origen decît lui Grigorie. Este corect să afirmăm că Origen, asemenea lui Clement înaintea lui şi asemenea lui Grigorie după el, a introdus ideea Parusiei în schema istoriei lumii din preistorie şi pînă la restaurarea finală. Aşa cum a remarcat el însuşi, tradiţia apostolică a oferit foarte puţine detalii legate de eshatologie. Puţinul pe care l-a afirmat însă această tradiţie, el a căutat să-l scoată în evidenţă; dar integrîndu-l în procesul cosmic al succesiunilor universurilor, el i-a pus în pericol afirmaţiile fundamentale. Grigorie de Nyssa a încercat să corecteze această eroare printr-o formă de eshatologie mistică, dar totuşi biblică. În viziunea lui Grigorie şi a tradiţiei ulterioare, teoriile eshatologice ale lui Origen au servit drept avertisment cu privire la ceea ce un teolog avea dreptul şi ceea ce nu avea dreptul să speculeze pe baza tradiţiei.

Buri (1939) 50

Hanson (1959) 354

Harnack (1931) 2: 169

Or. *Prin.* pr. 7 (*GCS* 22: 14)

Totuşi, cea mai mare parte a speculaţiei eshatologice a lui Origen a reuşit să se sustragă anatemei oficiale; tot astfel s-a întîmplat şi cu milenarismul împotriva căruia a reacţionat el cu atîta forţă. Condamnările montanismului nu erau îndreptate în principal împotriva teoriilor lui apocaliptice, iar atacul împotriva gnosticismului menţiona tendinţele lui milenariste, dar nu se concentra asupra acestora. Eshatologia care nega crezul era anatemizată drept erezie; eshatologia care doar trecea dincolo de crez era tolerată şi considerată drept opinie personală (ca în cazul origenismului lui Grigorie de Nyssa) sau drept o reminiscenţă dintr-o gîndire apocaliptică anterioară mai puţin elaborată (ca în cazul imagisticii milenariste). Eusebiu

vorbea fără îndoială în numele marii majorităţi a teologilor răsăriteni atunci cînd numea milenarismul lui Papias „bizar" şi „mai curînd mitologic". Augustin a impus o normă în exegeza Bisericii apusene atunci cînd a renunţat la interpretarea milenaristă a capitolului 20 din Apocalipsă, pe care o practicase înainte în favoarea concepţiei potrivit căreia cei o mie de ani din textul biblic se referă de fapt la istoria Bisericii. Şi nu este cu totul nesemnificativ faptul că Eusebiu şi Augustin au reflectat, în concepţia lor despre viitorul lumii ca şi în cea despre trecut, noua doctrină a Bisericii cu privire la locul istoriei lumii în economia mîntuirii.

Eus. *H.e.* 3.39.11 (*GCS* 9:290)

Aug. *Pred.* 259.2 (*PL* 38:1197-1198)

Aug. *Civ.* 20.7 (*CCSL* 48:709)

Vezi *supra*, pp. 62-63

Această doctrină fusese estompată în manifestările anterioare ale preocupării creştine pentru procesele şi instituţiile istoriei lumii. Probabil că cel mai dramatic exemplu al contrastului dintre o astfel de preocupare şi simpla fervoare a viziunii apocaliptice îl constituie *Apologia* lui Tertulian. În timp ce descrie cultul comunităţii creştine, o societate pe care o unea o credinţă comună, o disciplină comună şi o speranţă comună, el enumeră şi cîteva dintre rugăciunile de cerere ale acestei comunităţi: „Ne rugăm şi pentru cezari, pentru sfetnicii lor şi pentru toţi cei care sînt în înalte dregătorii; pentru binele întregii lumi; pentru pace". Şi, în încheierea acestei liste destul de convenţionale, el adaugă: „Şi pentru amînarea sfîrşitului". Contextul apologetic al afirmaţiei este semnificativ, ca de altfel şi contextul liturgic. Se pare că îndemnurile din 1 Timotei 2,1-4, care îşi găsesc ecou în cuvintele lui Tertulian, erau rostite în cadrul Liturghiei în sensul unei rugăciuni pentru ca lumea să fie cruţată, iar sfîrşitul vremurilor amînat. Un alt ecou al aceluiaşi pasaj din Noul Testament se regăseşte în cuvintele lui Tertulian atunci cînd spune, imediat după ce prezice mînia iminentă a lui Dumnezeu, că dorinţa creştinilor este ca „toţi oamenii să se mîntuiască". În ambele afirmaţii Tertulian vorbeşte în numele voinţei şi acţiunii comune a Bisericii şi nu îşi exprimă doar o opinie personală. În cadrul aceloraşi slujbe pentru amînarea sfîrşitului se citea şi din Scripturi, neexcluzîndu-se probabil fragmentele cu caracter apocaliptic; în cadrul unor slujbe se rosteau şi crezurile citate de Tertulian, inclusiv mărturisirile eshatologice. Rugăciunea pentru amînarea sfîrşitului nu era o negare a acestor speranţe eshatologice, ci făcea parte integrantă dintr-o eshatologie care nu putea fi catalogată nici drept „futuristă", nici drept „împlinită". În virtutea acestei eshatologii, creştinul

Tert. *Apol.* 39.2 (*CCSL* 1:150)

Tert. *Scap.* 3.3 (*CCSL* 2:1129)

Tert. *Scap.* 4.1 (*CCSL* 2:1130)

Tert. *Apol.* 39.3 (*CCSL* 1:150)

Tert. *Praescrip.* 36.4-5 (*CCSL* 1:217); Tert. *Virg. vel.* 1.3 (*CCSL* 2:1209)

putea spune „chiar dacă Scriptura nu mi-ar da nici o nădejde cerească, tot aş avea destul dintr-o judecată preliminară a acestei făgăduieli, de vreme ce am deja darul aici, pe pămînt, şi aş putea aştepta ceva din cer, de la Dumnezeul cerului, dar şi al pămîntului", putîndu-şi, în acelaşi timp, exprima această nădejde în termenii specifici milenarismului.

Tert. *Marc.* 3.24.12 (*CCSL* 1:544)

Tert. *Marc.* 3.24.6 (*CCSL* 1:542-543)

Adevărul este că trăsăturile unei viziuni apocaliptice lipsite de nuanţe nu se potriveau nevoilor unei credinţe al cărei conţinut era o istorie care deja se desfăşurase. Învăţătura lui Iisus implică o dialectică subtilă a aşteptării şi a împlinirii prin prezenţa Lui reală în lume. Ambii poli ai dialecticii apar în cuvintele şi faptele Lui, aşa cum erau acestea pomenite de către Biserică. Totuşi, cînd viziunea apocaliptică a fost eclipsată, multe dintre aceste cuvinte şi fapte au părut enigmatice. O mare parte din istoria interpretării Evangheliilor în secolele al II-lea şi al III-lea reflectă un efort susţinut de a înţelege semnificaţia pasajelor apocaliptice cînd premisele erau altele. „Sfîrşitul" în pasaje precum cel din Matei 10,22 a ajuns să fie interpretat în sensul morţii individuale, şi nu al sfîrşitului veacurilor.

Tert. *Scorp.* 10.17 (*CCSL* 2:1090); Tert. *Fug.* 7.1-2 (*CCSL* 2: 1144)

Întrebuinţarea formei apocaliptice în învăţătura lui Iisus nu i-a asigurat un loc în învăţătura Bisericii despre Acesta. Chiar mai semnificative decît reinterpretările exegetice erau cele doctrinare. Doctrina mîntuirii implica o dialectică mult mai profundă decît îi fusese atribuită iniţial viziunii apocaliptice. Figura istorică a lui Iisus din Nazaret îşi atribuise – sau îngăduise să i se atribuie – trăsăturile specifice altei lumi din viziunea apocaliptică asupra Fiului omului. Domnul înviat şi preaslăvit, prezent în Biserică şi stăpîn al lumii, devenea acum cel căruia îi erau atribuite trăsături din lumea aceasta ale portretului istoric al Fiului Fecioarei Maria. Nici imagistica apologetică şi nici limbajul mai ontologic al dogmei hristologice nu au evitat şi nu au rezolvat problema relaţiei dintre imanent şi transcendent. În mod asemănător, mîntuirea făgăduită în învăţăturile lui Iisus era descrisă în termenii viitorului; şi, deşi această conotaţie nu a dispărut din predicile creştine, dialectica dintre împlinirea mîntuirii în moartea şi învierea lui Hristos şi desăvîrşirea ei prin întoarcerea lui în slavă ca să judece viii şi morţii trebuia să reflecte acum echilibrul dintre „deja" şi „nu încă". Numai o distincţie între două veniri ale lui Hristos, care era de asemenea necesară pentru a lămuri profeţiile din Vechiul

Rom. 13,11

Testament drept replică la iudaism, putea să susţină acest echilibru. O negare a caracterului istoric al primei veniri, specifică docetismului gnostic, sau o spiritualizare a celei de a doua veniri sub forma unei parabole a sufletului, specifică speculaţiei lui Origen, echivalau cu o subminare a doctrinei apostolice.

Vezi *supra*, p. 43

Dacă învăţăturile Bisericii primelor veacuri şi ale lui Iisus ar putea fi pur şi simplu descrise în termeni eshatologici, am putea atunci să considerăm declinul unei astfel de eshatologii drept factorul principal în stabilirea atît a structurilor ecleziastice, cît şi a normelor dogmatice. Nici creştinismul primar şi nici Biserica universală nu au fost consecvente unei direcţii de dezvoltare atît de limitate, aşa cum reiese clar cu fiecare nouă mărturie sau cu fiecare studiu al unei mărturii mai vechi. Însă o dată ce dialectica „deja/nu încă" ni se dezvăluie din textele vremii, amploarea transformării devine vizibilă, ea nefiind altceva decît trecerea hotărîtă de la categoriile dramei cosmice la cele ale fiinţei, de la Apocalipsa Sfîntului Ioan Teologul la crezul Conciliului de la Niceea. Şi totuşi, chiar prin acest crez s-a păstrat portretul omenesc al Fiului Fecioarei Maria, iar generaţiile postapocaliptice ale Bisericii universale au fost învăţate să caute învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să fie.

Ordinea supranaturală

Viziunea apocaliptică creştină reflecta o concepţie supranaturală asupra lumii, pe care credincioşii creştini o împărtăşeau cu alţi oameni religioşi ai Antichităţii. Această concepţie asupra lumii se află la baza doctrinei creştine. Şi totuşi, datorită caracterului său distinct, creştinismul a dat propria lui interpretare supranaturalului, pe care ulterior a depăşit-o prin doctrina trinitară despre Dumnezeu.

Case (1946) 1

„Cerul se afla foarte aproape de pămînt în lumea antică", spune Shirley Jackson Case. „Circulaţia între cer şi pămînt era foarte aglomerată. Sferele mai înalte erau intens populate de zeii şi duhurile gata să intervină în orice moment în treburile muritorilor. Iar puterile demonice, care se iveau din lumea de jos sau din colţurile îndepărtate ale pămîntului, constituiau o ameninţare permanentă la adresa oamenilor. Întreaga natură era vie – colcăind de forţe supranaturale". Cu foarte puţine modificări de vocabular într-o direcţie sau în cealaltă, această descriere a relaţiei

dintre ordinea naturală şi cea supranaturală ar fi putut fi recunoscută de către evrei, creştini şi păgînii religioşi din secolul I. Ea alcătuia terenul comun pe care îl împărţeau apologeţii doctrinei creştine şi adversarii lor necreştini, aşa cum au admis cu sinceritate apologeţii înşişi. Părinţii creştini nu au încercat să arunce îndoieli asupra caracterului supranatural al fenomenelor religiei greco-romane; în schimb, ei au pus aceste fenomene pe seama forţelor demonice din lumea supranaturală.

Tert. *Apol.* 22.1-2 (*CCSL* 1:128)

Pentru istoria doctrinei creştine, înţelegerea ordinii supranaturale, evidentă în credinţa şi viaţa primelor două sau trei veacuri creştine, este un element esenţial în dezvoltarea învăţăturii Bisericii. Totuşi ea nu era reprezentată ca o dogmă a Bisericii în sine. Dintr-un anumit punct de vedere, creştinismul pare să fi făcut puţin mai mult decît să reflecte un curent general de gîndire sau să transforme o concepţie supranaturală rudimentară într-o superstiţie ostentativă. Dar noi trebuie să analizăm nu numai asemănările, ci şi deosebirile dintre evlavia populară şi doctrina Bisericii în fiecare dintre aceste puncte, pentru a vedea în ce fel învăţătura Bisericii, modelată de consideraţii care îi ilustrau atît propria integritate teologică, cît şi înclinaţia filozofică a reuşit în cele din urmă să supună pînă şi cel mai puternic şi atotstăpînitor sentiment religios al vremii cu „închinarea cea duhovnicească" a Evangheliei.

Rom. 12,1

Adînc înrădăcinată în practica şi doctrina creştină, ideea unei ordini supranaturale şi-a făcut simţită prezenţa în special sub două aspecte: în concepţia despre îngeri şi demoni văzuţi ca fiinţe care erau mai prejos decît Dumnezeu, dar mai presus decît omul, şi în folosirea minunii şi a rugăciunii ca mijloace de intervenţie în ordinea naturală a lucrurilor în scopul sprijinirii omului şi alungării ameninţărilor supraomeneşti. Dintre fiinţele supraomeneşti care circulau „între cer şi pămînt", cele legate în mod inseparabil de relatările evanghelice erau îngerii şi demonii. Îngerii fuseseră vestitorii naşterii miraculoase a lui Iisus şi ai învierii sale nu mai puţin miraculoase; ei au fost de asemenea cei care aduseseră Bunavestire Fecioarei Maria şi erau reprezentaţi în Apocalipsă ca dînd tonul cîntărilor din liturghiile Bisericii de-a lungul istoriei sale lumeşti şi mai departe în slava veşnică. Aici tradiţia biblică se apropie de speculaţia iudaică în ceea ce priveşte făpturile îngereşti precum şi de cosmologiile gnostice, a căror trăsătură dominantă era o serie aproape infinită de eoni

Luca 2,11
Marcu 16,6
Luca 1,26-38
Apoc. 11,15-18

care mediau în sens pozitiv sau negativ între Dumnezeul Suprem necunoscut şi omenire. Această relaţie de apropiere este evidentă în polemica din Coloseni 2,18 împotriva „închinării la îngeri" şi în alte pasaje din Noul Testament din care reiese că îngerilor li se atribuia de către creştini o importanţă fără nici o legătură cu rolul lor de mesageri şi slujitori ai lui Dumnezeu.

Evr. 1,5

1Pt 1,12

Această polemică sporeşte caracterul enigmatic al unui pasaj remarcabil din Iustin Martirul, care pare să reflecte practica liturgică şi doctrina oficială a Bisericii secolului al II-lea. Răspunzînd acuzaţiei potrivit căreia creştinii erau atei întrucît nu se închinau zeităţilor oficiale ale statului roman, Iustin a declarat: „Recunoaştem că sîntem atei în faţa unor asemenea zei, dar nu în faţa Dumnezeului celui mai adevărat, Tatăl dreptăţii şi al cumpătării şi al tuturor celorlalte virtuţi, care este mai presus de orice necurăţie. Iar noi îl slăvim pe El şi ne închinăm Lui, şi Fiului care a ieşit de la El şi care ne-a învăţat aceste lucruri, şi oştilor celorlalţi îngeri buni care îl urmează şi care sînt făcuţi asemenea Lui, şi Duhului proorocitor". Mai puţin remarcată este afirmaţia similară a lui Atenagora, care, răspunzînd aceloraşi acuzaţii de ateism, printr-o expunere a doctrinei Treimii adăuga: „Iar doctrina noastră despre Dumnezeu (τὸ θεολογικόν) nu se opreşte aici, ci includem în ea o mulţime de îngeri şi slujitori". Departe de a „lămuri" afirmaţia lui Iustin cu privire la relaţia îngerilor cu Treimea, acest pasaj dovedeşte doar că Iustin nu era singurul autor creştin care să susţină o anume asemănare de natură între Dumnezeu şi îngeri – asemănare destul de substanţială pentru a justifica menţionarea îngerilor alături de Treime. De aceea, nu pare neîntemeiat să tragem concluzia, din afirmaţia lui Iustin, că exista un anume cult al îngerilor, chiar dacă pasajul pare să „atîrne în aer, fără nici un punct de sprijin".

Iust. *1 Apol.* 6 (Goodspeed 29)

Atenag. *Leg.* 10.3 (Goodspeed 325)
Crehan (1956) 134

Goodenough (1923) 194

Revenind la conţinutul învăţăturii de credinţă a Bisericii, teza fundamentală a doctrinei despre îngeri o constituie accentuarea faptului că ei nu sînt divinităţi mai mici, ci făpturi create. Este izbitor contrastul dintre doctrina Bisericii şi credinţa populară care reiese din afirmaţia lui Iustin. Cînd gnosticii au inclus contradicţiile universului în realitatea divină însăşi, încercînd totuşi să-l elibereze pe Dumnezeul Suprem de sub imperiul acestora printr-o serie de eoni, îngeri şi alţi semizei, Biserica a căutat să afirme neechivoc doctrina Dumnezeului Creator. Din cuvintele cuprinse în Evanghelia după Ioan 1,3, potrivit cărora

fără Logos nimic nu s-a făcut, Irineu a tras concluzia că „toate lucrurile, fie ele îngeri sau arhangheli, tronuri şi stăpînii, au fost hotărîte de Cel care este Dumnezeu peste toate şi create prin Logosul Lui". Punerea creaţiei pe seama lumii îngerilor însemna o denaturare a relaţiei dintre Creator şi creaţie. Se pare că Herma a fost influenţat de această concepţie, dar s-a străduit să o pună în armonie cu doctrina creaţiei atunci cînd vorbea despre îngeri ca fiind primele făpturi create de Dumnezeu, cărora le-a fost încredinţată întreaga creaţie. În prefaţa la *Despre principii*, Origen spune că Biserica a transformat în tradiţie oficială învăţătura potrivit căreia îngerii sînt slujitori ai Domnului (şi ca atare făpturi create de El), lăsînd însă nerezolvată problema momentului cînd ei au fost creaţi şi a naturii existenţei lor. Această tradiţie oficială a devenit dogmă atunci cînd Conciliul de la Niceea a adoptat o mărturisire de credinţă care a mers mai departe decît simplele declaraţii arbitrare asupra creaţiei din alte crezuri, precizînd că Dumnezeu este nu numai Făcătorul cerului şi al pămîntului, ci al „tuturor văzutelor şi nevăzutelor". Speculaţia cu privire la angelologie nu a fost întreruptă în felul acesta, dar, în doctrina ei despre creaţie, Biserica a impus o limită care nu putea fi depăşită de asemenea speculaţii.

Irin. *Haer.* 3.8.3 (Harvey 2:29)
Irin. *Haer.* 2.2.1 (Harvey 1:254)
Herm. *Vis.* 3.4.1.12 (SC 53:108)
Or. *Princ.* 10 (*GCS* 22:16)
Symb. Nic.-CP (Scaff 2:60); Or. *Princ.* 4.4.8 (*GCS* 22:359)
Tert. *Marc.* 5.9.11 (*CCSL* 1:721)
Did. *Spir.* 7 (*PG* 39:1038-1039)

Acelaşi lucru este valabil şi pentru demonologie. Întrucît a oferit o bună parte din vocabularul şi structura doctrinei despre om ca păcătos, speculaţia demonologică i-a preocupat pe Părinţii din secolele al II-lea şi al III-lea chiar mai mult decît doctrina îngerilor. Influenţaţi de latura cosmologică şi exegetică a gîndirii evreieşti, autorii creştini au meditat asupra naturii şi faptelor îngerilor căzuţi, şi mai ales asupra a ceea ce se considera a fi prima referire explicită la căderea lor, în Facerea 6,1-4. Se pare că din acest pasaj s-a inspirat Tertulian atunci cînd îi descrie pe „îngerii apostaţi" drept „cei care l-au părăsit pe Dumnezeu, s-au însoţit cu fiicele oamenilor" şi au inventat astrologia. Patima lor pentru fiicele oamenilor i-a subjugat cu desăvîrşire, aşa încît ei au uitat de prezenţa lui Dumnezeu şi au căzut în păcat. De atunci s-au dedicat ispitirii oamenilor. Satana şi îngerii lui au umplut lumea şi au corupt omul şi restul creaţiei. Această reprezentare a originii demonilor a devenit un loc comun în scrierile vremii, aşa cum reiese din afirmaţia lui Minucius Felix potrivit căreia duhurile decăzute au fost degradate de poftele lor, iar acum căutau să-i degradeze pe oameni;

Or. *Cels.* 5.55 (*GCS* 3:58-59)
Tert. *Idol.* 4.2 (*CCSL* 2:1103)
Tert. *Idol.* 9.1 (*CCSL* 2:1107) Tert. *Apol.* 35.12 (*CCSL* 1:146-147) Tert. *Virg. vel.* 7.2 (*CCSL* 2:1216)
Tert. *Joc.* 8.9 (*CCSL* 1:235)
Tert. *Coron.* 6.2 (*CCSL* 2:1047) Tert. *Cult. fem.* 1.2.1 (*CCSL* 1:344)
Min. Fel. *Oct.* 26.8 (*CSEL* 2:38)

Atenag. *Leg.* 24.5 (Goodspeed 344)
Comm. *Instr.* 1.3.15 (*CSEL* 15:7)

sau din ceea ce ne aminteşte Atenagora că au spus „profeţii" despre îngerii ale căror pofte trupeşti le-au adus căderea; sau din identificarea zeilor păgîni cu îngerii desfrînaţi.

Preocuparea creştină faţă de primejdiile legăturii oamenilor cu demonii, îngerii căzuţi şi Satana s-a intensificat o dată cu începuturile mişcării monastice care a condus şi la dezvoltarea unui nou tip de literatură creştină, şi anume biografia monastică. În prima şi cea mai cunoscută dintre aceste biografii, *Viaţa Sfîntului Antonie*, scrisă de Atanasie, conflictul dintre eroul creştin şi puterile demonice reprezintă tema centrală. Atribuind demonilor însuşiri şi fapte supraomeneşti, Antonie îi descrie totuşi ca „neputincioşi" mai ales în faţa semnului crucii, care este mai puternic decît orice magie şi vrăjitorie. Nu numai din vieţile sfinţilor şi asceţilor, ci şi din comentariile observatorilor mai puţin religioşi ştim cît de important era semnul crucii pentru alungarea duhurilor rele; împăratul Iulian spunea că „aceste două lucruri constituie chintesenţa teologiei lor [a creştinilor], hulirea demonilor şi semnul crucii făcut pe frunte". Deşi concepţia lui Origen despre demoni era influenţată de ideile sale legate de căderea care a precedat istoriei, el exprima cu singuranţă credinţa şi evlavia Bisericii atunci cînd îi avertiza pe oameni că duhurile rele stau la pîndă ca să-i ducă la pierzanie, iar credinciosul trebuie să ceară ajutorul duhurilor care îl slujesc pe Dumnezeu ca să-i alunge pe demoni.

At. *V. Ant.* 31 (*PG* 26:889)
At. *V. Ant.* 28; 41 (*PG* 26:885; 904)
At. *V. Ant.* 78; 35 (*PG* 26:952; 893); Lact. *Inst.* 4.27.2-4 (*CSEL* 19:384-385)

Iul. *Ep.* 19 (*LCL* 3:52)

Or. *Princ.* 3.2.5 (*GCS* 22:253-254)

Nu este surprinzător că atunci cînd această concepţie creştină s-a împletit cu speculaţiile dualiste, ca în cazul sistemelor gnostice, maniheiste şi priscillianiste, diavolul şi împărăţia lui au devenit un duşman nu numai pentru sufletul creştinului, ci şi pentru suveranitatea divină. Revenirea dualismului popular şi dăinuirea artelor satanice de-a lungul istoriei creştine par să dovedească faptul că doctrina creştină nu a reuşit să înlăture convingerea nestrămutată a multor creştini că „dumnezeul veacului acestuia" este totuşi un dumnezeu. Cu toate acestea, învăţătura Bisericii a fost clară şi neechivocă, mai întîi ca răspuns la dualismul gnostic şi apoi drept replică la formele de dualism maniheist şi priscillianist. Şi comentariile monastice cu privire la demoni insistau asupra faptului că aceştia sînt neputincioşi căci crucea lui Hristos le ia puterile. Combătînd dualismul maniheist, Augustin definea răul în termeni neoplatonici ca fiind absenţa binelui; prin urmare, Dumnezeu este izvorul întregii puteri, chiar şi al puterii care aduce suferinţă, iar demonii sînt făpturi

2Cor. 4,4

Aug. *Mor. Manich.* 2.4.6 (*PL* 32:1347)

Aug. *Nat. bon.* 32-33 (*CSEL* 25:870-871)

căzute, create de unul şi bunul Dumnezeu. Iar împotriva priscillianiştilor, Conciliul de la Braga din 563 decreta: „Cine tăgăduieşte că diavolul a fost la origine un înger bun, creat de Dumnezeu, spunînd în loc de aceasta că el s-a născut din haos şi întuneric şi nu are Creator, ci este el însuşi principiul şi substanţa răului... să fie anatema".

Mansi 9: 775

Deşi realitatea ordinii supranaturale era acceptată, unicitatea lui Dumnezeu şi bunătatea creaţiei, pe care creştinismul învăţase să le afirme pe temelia Vechiului Testament, au păstrat concepţia despre această ordine în limite foarte precise, cel puţin în sfera doctrinei creştine.

În conflictele lui cu demonii, Antonie dovedea adesea puteri miraculoase. Alunga demonii din cei posedaţi şi era în stare să vindece mulţi bolnavi care veneau la el. Totuşi, Atanasie a accentuat în repetate rînduri în biografia sa faptul că Antonie „vindeca nu dînd ordine, ci rugîndu-se şi invocînd numele lui Hristos, aşa încît era limpede pentru toţi că nu el era cel ce făcea aceasta, ci Domnul, care le arăta oamenilor bunătatea şi iubirea Lui şi îi vindeca pe suferinzi prin mijlocirea lui Antonie". Dar erau şi momente cînd puterile miraculoase ale lui Antonie nu lucrau, căci nu era voia lui Dumnezeu. Mai existaseră şi alte relatări despre creştini înzestraţi cu puteri supranaturale, în special legenda despre „legiunea tunătoare"* dar în ciuda acestor relatări doctrina creştină a minunilor s-a întemeiat aproape în exclusivitate pe exegeza şi apărarea textelor biblice. Cînd Celsus a afirmat că Dumnezeu nu voieşte nimic care să fie împotriva firii, Origen i-a oferit drept contraargument învăţătura potrivit căreia orice lucru care se face după voia şi cuvîntul lui Dumnezeu nu poate fi împotriva firii; ceea ce era valabil mai ales în cazul aşa-numitelor minuni. Atunci cînd comentează minunile din textele biblice, Origen pare să le interpreteze *ad litteram*, în vreme ce în lucrarea *Împotriva lui Celsus* şi, mai ales, în *Despre principii* el susţine că aceste relatări nu pot fi luate ca atare, ci ele trebuie înţelese ca mărturii mistice ale adevărurilor spirituale. Tertulian, pe de altă parte, respingea acele critici la adresa minunilor

At. *V. Ant.* 48; 64 (*PG* 26:913; 933) At. *V. Ant.* 56 (*PG* 26:925)

At. *V. Ant.* 84 (*PG* 26:961)

At. *V. Ant.* 56 (*PG* 26:925)

Eus. *Hoe.* 5.5. (*GCS* 9:434-436); Tert. *Apol.* 5.6. (*GCSL* 1:96)

Or. *Cels.* 5.23 (*GCS* 3:24)

Or. *Mat.* 11.2.477-78 (*GCS* 40:35-37); Or. *Mat.* 13.6.577-79 (*GCS* 40:193-196)

Or. *Princ.* 4.2.9.15-16 (*GCS* 22:321-323)

* În 174, în timpul unei campanii, armata lui Marcus Aurelius ajunsese, din cauza setei, în situaţia de a fi învinsă de inamici. Soldaţii legiunii a XII-a, care era compusă din creştini, s-au rugat lui Dumnezeu şi a izbucnit o furtună care i-a răcorit pe romani şi i-a pus pe fugă pe duşmani. Ca urmare a acestei minuni, Marcus Aurelius a ordonat încetarea persecuţiilor contra creştinilor, iar legiunea a primit numele de *legio fulminata* (n.r.).

care îşi susţineau argumentaţia în temeiul legii firii, din moment ce filozofii care propovăduiau legea firii negau atotputernicia lui Dumnezeu. Acceptînd regula credinţei şi a ineranţei Bibliei, Tertulian interpreta minunile biblice *ad litteram*. Atît în viziunea lui Origen, cît şi în cea a lui Tertulian, elementul demn de luat în seamă este limitarea impusă de doctrina lui Dumnezeu în calitate de Creator asupra definirii ordinii naturale şi asupra fascinaţiei exercitate de ordinea supranaturală.

Tert. *Anim.* 2.7 (*CCSL* 2:785)

Tert. *Praescrip.* 44.5-10 (*CCSL* 1:223-224)

Această limitare apare încă şi mai clar exprimată în dezvoltarea doctrinei patristice despre rugăciune. Atît Origen, cît şi Tertulian au scris tratate speciale pe această temă, folosind Rugăciunea Domnească. De aceea, rugăciunea pare să fi făcut parte integrantă din numeroase minuni. Probabil că niciunde nu sînt mai evidente afinităţile dintre viziunea supranaturală creştină şi cea păgînă ca în practica rugăciunii; această afinitate îi era atît de evidentă lui Tertulian încît el găsea în binecuvîntările şi blestemele romanilor „o mărturie a sufletului" pentru dreapta credinţă a creştinilor. Aşa cum observa Friedrich Heiler, „relaţia strînsă dintre formele de rugăciune creştine şi cele necreştine i-a uimit dintotdeauna pe teologii creştini"; totuşi, cu altă ocazie el nota că „istoria vieţii şi evlaviei creştine constituie dovada cea mai grăitoare a unicităţii şi a caracterului absolut al creştinismului printre religiile pămîntului". Sarcina elaborării unei doctrine creştine a rugăciunii, care să aibă în vedere ambele aspecte, a revenit Părinţilor Bisericii din secolele al II-lea, al III-lea şi al IV-lea. Rugăciunea şi formele ei de manifestare în sînul Bisericii intră în sfera de interes a istoriei cultului şi a istoriei liturghiei; semnificaţia şi scopul rugăciunii reprezintă un subiect de cercetare pentru istoria dezvoltării doctrinei creştine.

Tert. *Test. anim.* 2.6 (*CCSL* 1:177); Tert. *Apol.* 16.10 (*CCSL* 1:116); Clem. *Str.* 7.7.48.5 (*GCS* 17:36)

Heiler (1932) 1212

Heiler (1932) 121

Dar bineînţeles că doctrina a pornit de la şi a presupus actul rugăciunii şi formele ei. Creştinul este un om al rugăciunii. În literatura apologetică, acuzaţia de atitudine răzvrătită care se aducea creştinismului era respinsă oferindu-se exemplul rugăciunilor care se făceau pentru imperiu şi pentru împărat. Cu mare elocinţă, Tertulian i-a contrazis pe critici, argumentînd că însuşi refuzul de a nu se ruga decît lui Dumnezeu venea în sprijinul împăratului şi îi sporea măreţia. „Nu pot să înalţ această rugăciune altcuiva decît Dumnezeului de la care ştiu că voi primi ceea ce am cerut, căci El este singurul care are puterea să o facă şi pentru că eu i-am cerut acest dar". Această

Iust. *1 Apol.* 65.1 (Goodspeed 74)

Tert. Apol. 30.5 (*CCSL* 1:141)

Tert. *Apol.* 30.6 (*CCSL* 1:142)
Tert. *Jejun.* 16.5 (*CCSL* 2:1275)

concepţie era pusă în antiteză cu ritualismul sacrificiului roman. Deşi erau reticenţi să dezvăluie tainele sfinte ale cultului creştin pentru a nu fi ridiculizate în chip de blasfemie de către adversarii lor, apologeţii se simţeau uneori constrînşi să descrie gesturile rugăciunii creştine, precum şi ceva din conţinutul invocaţiei, laudei, mărturisirii şi mulţumirii rostite în public sau în particular. Totuşi, nu în mod întîmplător, explicaţiile complete ale doctrinei rugăciunii erau rezervate scrierilor adresate Bisericii.

Or. *Orat.* 33.1 (*GCS* 3:401)
Atenag. *Leg.* 13 (Goodspeed 327-328)

Din aceste scrieri reiese clar că interpretările contemporane ale supranaturalului i-au oferit doctrinei creştine a rugăciunii două opţiuni principale pentru a face legătura între practica rugăciunii şi învăţătura Bisericii. Rugăciunea – împreună cu magia, imprecaţia, vrăjitoria şi altele asemenea – ar putea fi considerată una dintre modalităţile de apropiere a omului de ordinea supranaturală; căci „mult poate face rugăciunea dreptului". Origen spunea că e posibil să credem că, în arşiţa verii, putem întoarce prin rugăciune roata anotimpurilor şi să aducem înapoi primăvara cea răcoroasă. Relaţia dintre rugăciune şi Providenţă poate fi şi în sens invers, iar rugăciunea să fie complet subordonată suveranităţii divine şi predestinării aşa încît să devină inutilă; căci „ştie Tatăl vostru de cele ce aveţi trebuinţă mai înainte ca să cereţi voi de la El". Prima dintre aceste opţiuni avea prioritate atunci cînd autorul îi îndemna pe credincioşi să se roage şi descria puterea rugăciunii, ca în tratatul lui Tertulian; iar a doua opţiune avea prioritate atunci cînd autorul răspundea unor îndoieli, ale lui sau ale cititorilor, născute din încercarea de a pune în armonie practica rugăciunii cu doctrina unui Dumnezeu înţelept şi suveran, ca în tratatul lui Origen. Prima opţiune se baza pe religie, cea de-a doua pe reflecţie.

Iac. 5,16

Or. *Orat.* 5.3 (*GCS* 3:309)

Or. *Orat.* 5.2 (*GCS* 3:308-309)
Mat. 6,8

Tert. *Orat.* 29.1 (*CCSL* 1:273-274)

Or. *Orat.* 5.1 (*GCS* 3:308)

Deşi fiecare dintre cele două opţiuni îşi avea punctele ei de atracţie, nici una dintre ele nu putea satisface nevoile doctrinei creştine a rugăciunii întrucît nici una nu era compatibilă cu doctrina unui Dumnezeu personal şi cu doctrina unui om liber. Dacă este firesc ca omul să i se adreseze lui Dumnezeu ca Tatălui ceresc, El nu poate fi manipulat, şi în rugăciune nu i se poate cere să acţioneze împotriva propriei voinţe. Dar această voinţă este una care dintotdeauna a luat seama la manifestările liberului arbitru al omului, inclusiv la rugăciuni, răspunzîndu-i: „Voi apleca urechea la rugăciunea acestui om, cu înţelegere, din pricina rugăciunii înseşi pe care o va rosti".

Tert. *Orat.* 4.1 (*CCSL* 1:259)

Or. *Orat.* 6.4 (*GCS* 3:314)

Separată de doctrina unui Dumnezeu personal şi de doctrina voinţei libere a omului, ideea unei ordini supranaturale putea conduce atît la magie, cît şi la fatalism, sau la amîndouă, ceea ce s-a şi întîmplat în cazul multor creştini. Însă doctrina creştină a rugăciunii, în vreme ce recunoştea afinităţile dintre practica Bisericii şi rugăciunea ca fenomen religios general, a învăţat atît din Vechiul Testament cît şi, în special, din Rugăciunea Domnească să depăşească magia şi fatalismul. Dumnezeul care l-a înzestrat pe om cu voinţă liberă este şi stăpîn al ordinii supranaturale.

Aug. *Ep.* 130.11.21 (*CSEL* 44 : 63-64)

Deşi doctrina creştină a depăşit vocabularul şi gîndirea de esenţă supranaturală, acestea au continuat totuşi să formeze cadrul general în care aceasta se dezvolta. Cîteva dintre ideile centrale ale doctrinei despre persoana lui Hristos şi ale doctrinei despre lucrarea lui Hristos au depins de acest cadru general. Unul dintre termenii cei mai cunoscuţi pentru desemnarea lui Hristos, şi chiar şi a Sfîntului Duh, în teologia Bisericii de dinaintea conciliului de la Niceea, era cel de „înger". Termenul era interpretat de unii creştini în lumina speculaţiilor iudaice cu privire la lumea făpturilor îngereşti, iar de către alţii în lumina speculaţiilor gnostice cu privire la lumea eonilor. Conciliul de la Niceea a fost cel care a „tras linia despărţitoare între Dumnezeu şi lumea îngerilor, între Creator şi creaţie" şi l-a pus pe Hristos de partea Creatorului, eliminînd astfel elementele mitologice ale „tradiţiilor trinitare [anterioare]". În mod similar, imaginea crucii şi a învierii lui Hristos ca un „duel miraculos" cu diavolul putea lua forma unui dualism radical. Ceea ce a salvat-o de primejdia dualismului a fost accentuarea permanentă a doctrinei Dumnezeului Creator, ceea ce însemna că diavolul şi-a uzurpat puterea, iar Hristos a restaurat ordinea divină a lucrurilor.

Vezi *infra*, pp. 198-200

Kretschmar (1956) 223

Vezi *infra*, pp. 166-167

Această salvare de implicaţiile care puteau decurge din acceptarea unei ordini supranaturale doctrina creştină şi-o datorează rădăcinilor ei biblice, şi în special Vechiului Testament. Exclamaţia lui Harnack, „Ce bogăţie de material religios, provenind din cele mai variate etape ale istoriei religiei, conţine această carte !" este desigur confirmată de bogăţia imagisticii religioase a liturghiei sau de istoria interpretării creştine a Cîntării Cîntărilor, însă ignoră cu desăvîrşire ceea ce a făcut Vechiul Testament cu această „bogăţie de material religios". Un mit care la

Harnack (1931) 2: 469

origine pare să fi descris descoperirea sexului a devenit cea mai profundă reprezentare a căderii, iar sărbătorile canaanene legate de fertilitatea omului şi cea cosmică s-au transformat în celebrarea legămîntului dintre poporul lui Israel şi un Dumnezeu drept şi milostiv. Biserica a folosit, deşi nu avea nevoie, Vechiul Testament ca o sursă a viziunii supranaturale care a legat-o de istoria religiei. Dar din Vechiul Testament a învăţat să redefinească „supranaturalul", trăgînd o linie de demarcaţie nu între „lumea spirituală" şi lumea aceasta, ci între Dumnezeul Creator şi toate lucrurile create de El; căci credea, propovăduia şi mărturisea „că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici stăpînirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălţimea, nici adîncul şi *nici* o *altă făptură* nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru".

Facerea 3,1-7

Rom. 8,38-39; Or. *Princ.* 3.2.5 (*GCS* 22:252-253)

Semnificaţia mîntuirii

Cînd, într-o definiţie clasică, Irineu declara că „a-l urma pe Mîntuitorul înseamnă să iei parte la mîntuire, iar a urma lumina înseamnă să percepi lumina", el enunţa o credinţă creştină care ar fi fost îmbrăţişată pe deplin şi de oponenţii gnostici. În concepţia lui Marcion asupra Noului Testament, ca şi în a lui Tertulian de altfel, Evanghelia era puterea lui Dumnezeu spre mîntuirea tuturor celor care cred, chiar dacă Marcion modifică puţin textul biblic, omiţînd cuvîntul „întîi" pentru că se dădea astfel prioritate iudaismului. Evanghelia este un mesaj al mîntuirii; asupra acestui fapt erau de acord toţi propovăduitorii creştini. Aceştia nu au reuşit însă să se pună de acord asupra semnificaţiei mîntuirii proclamate de acest mesaj.

Irin. *Haer.* 4.14.1 (Harvey 2:184)

Rom. 1,16

Tert. *Marc.* 5.13.2 (*CCSL* 1:702)

Harnack (1960) 2:153

Iar această semnificaţie nu a devenit, în sens strict, o dogmă a Bisericii. Crezul adoptat de conciliul de la Niceea afirma că „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire" Hristos „s-a pogorît [din ceruri], s-a întrupat şi s-a făcut om, a pătimit, a înviat a treia zi, s-a înălţat la ceruri şi iarăşi va să vină să judece viii şi morţii". Însă nici acest crez şi nici dogmele ulterioare nu au precizat în amănunt legătura dintre mîntuire, care a constituit scopul venirii lui Hristos, şi aceste evenimente din viaţa lui pămîntească şi cerească. În timp ce relaţia dintre Iisus Hristos şi Dumnezeu şi relaţia dintre cele două firi ale lui Hristos, umană şi divină, au devenit obiectul controverselor doctrinare şi

Symb. Nic. (325) (Schaff 2:60)

definiţiilor dogmatice, lucrarea mîntuitoare a lui Hristos a rămas nedefinită din punct de vedere dogmatic. Totuşi, ea reprezenta cu siguranţă un element esenţial al doctrinei creştine – dacă prin doctrină înţelegem ceea ce crede, propovăduieşte şi mărturiseşte Biserica, nu numai în polemici şi crezuri, ci şi în Liturghie şi exegeză.

Tocmai această absenţă a unei definiri dogmatice explicite a semnificaţiei mîntuirii face ca încercarea noastră de a găsi o altă modalitate de organizare a materialului doctrinar pe această temă să fie necesară, dar şi dificilă. Ar fi posibil, de pildă, să ne întemeiem discuţia despre dezvoltarea doctrinei mîntuirii pe istoria doctrinei păcatului, insistînd asupra relaţiei dintre boală şi vindecare; căci această relaţie a fost adesea una reciprocă. Înflorirea ulterioară a unor teorii ale ispăşirii ar putea servi drept bază pentru cercetarea vechimii lor. Sau, de vreme ce doctrina persoanei lui Hristos a devenit o dogmă, deşi doctrina lucrării lui Hristos nu a devenit, istoria doctrinei ar putea analiza principalele teorii alternative despre persoana lui Hristos, cu scopul de a lămuri modul cum fiecare dintre aceste teorii definea mîntuirea.

Vezi *infra*, pp. 300-302

Deşi fiecare dintre aceste metode de sistematizare a materialului doctrinar îşi are avantajele ei, vom încerca o metodă care caută să treacă dincolo de ele, sau mai precis în spatele lor, unde se află concepţia despre Hristos ca Mîntuitor. Căci ceea ce ne interesează pe noi în acest subcapitol este „portretul lui Hristos" diferit de „dogma despre Hristos"; şi, dat fiind că o bună parte din material se referă la aspecte liturgice şi exegetice, organizarea lui în jurul celor trei teme, viaţa şi învăţăturile, patimile şi moartea, învierea şi înălţarea în slavă a lui Hristos ar părea justificată. O astfel de schemă pentru doctrinele mîntuirii din secolele al II-lea, al III-lea şi al IV-lea nu însemna că fie viaţa, fie moartea, fie învierea lui Hristos luate separat au fost vreodată considerate ca fiind evenimentul mîntuitor izolat de restul evenimentelor biblice. Vom avea adesea ocazia să observăm multiple accente reflectate în unul şi acelaşi pasaj. Însă diferenţele de accent există şi pot fi identificate.

Elert (1957) 12-25

Cercetînd modul cum autorii creştini din secolul al II-lea foloseau textele care sînt acum incluse în Evangheliile sinoptice şi felul cum transmiteau ei alte scrieri care nu şi-au găsit locul în canonul Noului Testament, este clar că meditaţia asupra vieţii şi învăţăturilor lui Iisus constituia o preocupare majoră a evlaviei şi doctrinei Bisericii. Unul

Clem. *Prot.* 1.9-10 (*GCS* 12:9-10)

dintre primii autori creştini, Clement Romanul, îşi încheia un lung şir de citate biblice despre smerenia şi răbdarea lui Hristos cu exclamaţia: „Vedeţi, iubiţilor, ce pildă ni s-a dat". Hristos ca exemplu şi Hristos ca învăţător erau două teme înrudite, dar tocmai întrucît mîntuirea, oricum ar fi fost ea definită, reprezenta adevărul fundamental al Evangheliei, urmarea exemplului lui Hristos şi supunerea faţă de Hristos învăţătorul trebuie văzute în strînsă legătură cu aceasta.

I Clem. 16.17 (Bihlmeyer 44)

Cînd această legătură nu este evidentă, doctrinele cu privire la Hristos ca învăţător şi Hristos ca model pot fi interpretate în sensul unui moralism văduvit de ideea mîntuirii. Aşa cum spunea un critic al *Primei epistole a lui Clement*, „Este greu de găsit un loc pentru Hristos în cadrul mîntuirii creştine în afara celui de propovăduitor al «harului pocăinţei»". „Trăsătura cu totul surprinzătoare" care se regăseşte la toţi Părinţii apostolici este faptul că ei „nu reuşeau să înţeleagă semnificaţia morţii lui Hristos". De această carenţă sufereau, într-o măsură chiar mai mare, şi apologeţii. „Iustin este singurul care oferă cît de cît un răspuns... Fără îndoială că principalul rol al întrupării, privit din perspectiva filozofului, este în opinia lui unul de natură didactică." Unii apologeţi nici nu erau foarte interesaţi de acest aspect. Preocupaţi să dovedească faptul că prin creştinism s-au împlinit prezicerile şi aşteptările tuturor neamurilor, nu numai ale evreilor, apologeţii îl reprezentau pe Hristos ca fiind răspunsul lui Dumnezeu la ideile şi aspiraţiile filozofilor greci. De aceea, în tratatele lor, mîntuirea putea fi identificată cu darul acestui răspuns. Însă ar fi o greşeală să interpretăm aceste tratate izolat de ceea ce credea, propovăduia şi mărturisea Biserica. Aşa cum observa unul dintre criticii cei mai radicali şi mai influenţi ai lui Iustin, „este neîndoielnic faptul că propria credinţă a lui Iustin îşi trăgea seva mai mult din ceea ce mărturisea şi propovăduia comunitatea creştină despre Domnul ei, Iisus Hristos, decît din ceea ce interpreta el însuşi în mod teoretic". El era gata totuşi să-şi dea viaţa pentru Hristos; iar martiriul lui este cu mult mai elocvent, chiar şi din punct de vedere doctrinar, decît apologetica lui.

Torrance (1959) 46

Torrance (1959) 137

Kelly (1958) 168

Vezi *supra*, pp. 83-88

Engelhardt (1878) 186

Scrierile apologeţilor, chiar şi cele ale lui Iustin, erau adresate cititorilor din exterior. Avem oare motive să presupunem că în doctrina Bisericii „din interior" semnificaţia reprezentării lui Hristos ca învăţător şi ca exemplu era mai profundă decît indică formulările destul de vagi

ale lui Iustin şi ale celorlalţi apologeţi? Răspunsul la această întrebare dificilă este legat de interpretarea doctrinei recapitulării a lui Irineu. Dacă această doctrină a fost rezultatul exclusiv al propriei lui speculaţii, atunci ea nu poate servi drept dovadă a faptului că doctrina Bisericii a transgresat teoriile apologeţilor; însă ar dovedi că Irineu era în mod surprinzător un geniu religios cu mult mai individualist decît i-ar fi îngăduit, lui şi oricărui alt predicator creştin cu excepţia ereticilor valentinieni, propria-i doctrină cu privire la criteriile continuităţii apostolice. Sursele liturgice şi scrierile altor Părinţi ai Bisericii sugerează că în această doctrină a recapitulării, şi în întreaga lui învăţătură, Irineu reflecta ideile comunităţii creştine, deşi e posibil ca el să fi dezvoltat şi înflorit ideile prezente în stare latentă în credinţa, învăţătura şi mărturisirea Bisericii. Chiar şi cele mai superficiale teorii privind sursele lui Irineu conduc înspre această concluzie.

Loofs (1930) 357-374

Doctrina recapitulării a lui Irineu poate fi considerată cea mai profundă apologie din secolele al II-lea şi al III-lea a idealului creştin universal al urmării exemplului lui Hristos. Pentru Irineu, urmarea de către creştin a exemplului lui Hristos făcea parte din planul cosmic mîntuitor al lui Dumnezeu care a început cu imitarea creştinului de către Hristos sau mai precis, cu imitarea lui Adam de către Hristos. Logosul „s-a contopit cu omul, iar omul cu Logosul" în viaţa şi patimile sale. După întrupare, Hristos a trecut prin toate treptele creşterii omeneşti, sfinţind-o pe fiecare în parte şi mîntuind-o prin „exemplul său de cucernicie, virtute şi ascultare". Neascultarea primului Adam a fost răscumpărată prin completa ascultare a celui de-al doilea Adam, astfel încît mulţi să fie îndreptăţiţi şi să dobîndească mîntuirea. El a întruchipat întreaga continuitate a neamului omenesc, dăruindu-i omului mîntuirea printr-o recapitulare sumară. „Şi aşa Cuvîntul s-a făcut trup, pentru ca păcatul, zdrobit prin acelaşi trup care l-a ajutat să devină stăpîn, să nu mai fie în noi; şi, de aceea, Domnul nostru a luat exact acelaşi chip în întrupare, pentru ca să intre în luptă în numele strămoşilor săi şi să nimicească prin Adam ceea ce ne-a lovit pe noi prin Adam". Hristos a devenit exemplul pentru oameni, aşa cum Adam fusese exemplul pentru Hristos; fiind Logosul lui Dumnezeu, Hristos nu era numai exemplul, ci şi imaginea exemplară şi prototipul lui Dumnezeu după care fusese creat omul. Originea acestui paralelism în concepţia paulină cu privire la primul şi cel de-al doilea Adam,

Irin. *Haer.* 5.16.2-3 (Harvey 2:367-368)

Irin. *Haer.* 2.22.4 (Harvey 1:330)

Irin. *Haer.* 3.18.7 (Harvey 2:101-102)

Irin. *Haer.* 3.18.1 (Harvey 2:95)

Irin. *Dem.* 31 (*ACW* 16:68)

Irin. *Haer.* 5.16.2 (Harvey 2:367)

Tert. *Marc.* 3.9.5 (*CCSL* 1:520); Tert. *Jud.* 13.11-19 (*CCSL* 2:1387-1388); Hipol. *Dan.* 4.11.5 (*GCS* 1-1:212-214)
Hip. *Antih.* 26 (*GCS* 1-II:19)

inspirarea lui Irineu dintr-o lucrare pierdută a lui Iustin unde apărea acest paralelism și ecourile lui în alte scrieri creștine, toate dau impresia că termenul „exemplu" avea în doctrina mîntuirii conotații mult mai profunde decît cele destul de superficiale care reies din operele apologeților.

Jaeger (1945) 2:403

Cipr. *Domin. orat.* 36 (*CSEL* 3:294)

Același lucru este valabil și pentru termenul „imitare" referitor la Dumnezeu sau la Hristos. Acesta era încărcat de conotațiile pe care le dobîndise în uzanța platonică, unde imitare ajunsese să însemne „procesul prin care poetul sau actorul se contopește cu persoana pe care o portretizează și, ca atare, își reprimă propria personalitate pentru un timp" și unde „urmarea lui Dumnezeu" era considerată a fi idealul. Sub influența unor idei eshatologice ale lui Tertulian, Ciprian își povățuia cititorii să „imite" ceea ce vor fi într-o bună zi. Filon îmbinase aspirația platonică spre urmarea lui Dumnezeu cu idei biblice, iar pe această bază Clement din Alexandria a dezvoltat una dintre cele mai influente doctrine ale imitației. Ceea ce spune Iisus în Predica de pe munte, „Fiți milostivi, precum și Tatăl vostru este milostiv", a constituit suportul biblic pentru descrierea creștinului matur ca unul care urmează exemplul lui Dumnezeu; căci „legea [Vechiului Testament] numește imitarea «urmare», iar astfel de «urmare» la limitele puterilor omenești îl face pe om asemenea modelului". Această unire cu Hristos aduce nestricăciunea și mîntuiește. După o serie de citate din Platon și din Vechiul Testament, Clement descoperă definiția imitației într-un pasaj din 1 Corinteni 11,1, pe care îl interpretează în sensul că „[Pavel] vede această unire cu Dumnezeu, pînă într-acolo încît omul să devină drept și sfînt prin înțelepciune, menirea credinței, iar ținta fiind împlinirea făgăduinței prin credință". În ciuda văditului caracter platonic și idiosincratic al doctrinei lui Clement, atît ea, cît și doctrina recapitulării a lui Irineu se opun oricărei interpretări reducționiste a ceea ce însemna în epocă mîntuirea prin ascultarea învățăturilor lui Hristos și prin urmarea exemplului său.

Luca 6,36

Clem. *Str.* 2.19.100.4 (*GCS* 52:168)
Clem. *Paed.* 1.5.20.4 (*GCS* 12:102)

Clem. *Str.* 2.22.136.6 (*GCS* 52:188)

Totuși, din scrierile lui Irineu și Clement reiese faptul că nici învățăturile și nici exemplul lui Hristos nu puteau fi separate de mesajul crucii. Potrivit lui Irineu, Hristos a adus mîntuirea nu numai prin recapitularea fiecărei etape din dezvoltarea omului, ci mai ales prin acceptarea suferinței, care pe lemnul crucii a răscumpărat răul făcut de lemnul [pomului] neascultării. Și, deși Clement vorbește cu

Irin. *Haer.* 5.16.3 (Harvey 2:368)

Clem. *Prot.* 10.110.2 (*GCS* 12:78)

Clem. *Prot.* 11.114.4 (*GCS* 12:80)

Clem. *Prot.* 11.114.1 (*GCS* 12:80)

destulă uşurinţă despre „drama mîntuirii pe care o împlineşte Hristos", fără să facă neapărat legătura cu răstignirea pe cruce, totuşi el spune mai departe că Hristos „a preschimbat apusul în răsărit şi, prin răstignirea sa, a preschimbat moartea în viaţă". În mod semnificativ, această mărturisire urmează unui pasaj care seamănă cu un citat din cărţile de cult ale Bisericii. Căci avem motive să credem că puterea mîntuitoare a suferinţei şi morţii lui Hristos era mai explicit celebrată în liturghia din secolul al II-lea decît formulată în teologia epocii.

Vezi *infra*, pp. 185-186

Did. 14.1 (Bihlmeyer 8)

Astfel de ecouri liturgice se regăsesc în unele dintre scrierile Părinţilor Bisericii în care moartea lui Hristos este descrisă ca o jertfă, termen împrumutat din cultul precreştin, atît iudaic, cît şi păgîn, şi adaptat foarte de timpuriu cultului creştin, mai precis Euharistiei. Nu se ştie însă cît de devreme s-a petrecut acest lucru. La data cînd a fost scrisă lucrarea *Didahia* – deşi există multe controverse privitoare la data exactă – folosirea termenului „jertfă" în legătură cu Euharistia era deja ceva obişnuit, la fel ca şi identificarea Euharistiei creştine cu „prinoasele curate" despre care se vorbeşte în Maleahi 1,11. Chiar dacă nu oferă un răspuns la problema jertfei creştine, descrierea din Epistola către Evrei a morţii lui Hristos ca jertfă pare să fi avut la bază cultul divin iudaic. În perioada cînd contextul iudaic al acestui tip de discurs al jertfei nu îşi mai găsea justificarea printre ascultătorii şi cititorii creştini, liturghiile creştine foloseau deja un limbaj asemănător despre ofranda rugăciunilor, a darurilor şi a vieţii credincioşilor, ca şi despre prinosul jertfei liturgice, astfel încît interpretarea morţii lui Hristos ca jertfă nu a fost niciodată lipsită de un cadru de referinţă liturgic. Cînd Barnaba, probabil singurul dintre Părinţii apostolici, l-a identificat pe Iisus cu mielul de jertfă al cultului Vechiului Testament, aceasta era în deplină concordanţă cu viziunea Vechiului Testament. Şi cînd, un secol mai tîrziu, Ciprian îl descria pe Hristos ca oferind jertfa suferinţei Sale, o făcea în contextul celor mai aprinse dezbateri din secolul al III-lea cu privire la săvîrşirea Euharistiei. Între Barnaba şi Ciprian îl găsim pe Tertulian care vorbeşte despre Hristos „jertfindu-se [lui Dumnezeu] pentru păcatele noastre" şi pomeneşte sacrificiile specifice cultului păgîn în sprijinul acestei idei; şi, făcînd deosebirea dintre „Tainele" din Vechiul Testament şi cele din Noul Testament, el vorbeşte despre Hristos ca „jertfă pentru toate neamurile".

Richardson (1935) 101; Corwin (1960) 172

Barn. 8.2 (Bihlmeyer 20)

Cipr. *Ep.* 63.16 (*CSEL* 3:714)

Cipr. *Ep.* 63 (*CSEL* 3:701-717)

Scorp. 7.5-6 (*CCSL* 2:1081-1082)

Tert. *Jud.* 13.21 (*CCSL* 2:1388-1389)

Cu toate acestea, dezvoltarea doctrinei morţii lui Hristos urma să fie influenţată în mod hotărîtor de un alt termen, şi anume „satisfacţie", pe care Tertulian pare să-l fi introdus în limbajul creştin, dar care urma să fie oficializat de-abia în Evul Mediu. Este posibil ca această doctrină a lui Tertulian să fi fost inspirată din dreptul privat roman, unde se referea la despăgubirile pe care trebuia să le suporte un cetăţean în cazul în care nu se achita de o obligaţie, sau din dreptul public roman, în care termenul putea fi interpretat în sensul unei forme de pedeapsă. În limbajul Bisericii, „satisfacţie" era un termen care desemna curăţirea de păcate după botez în contextul doctrinei pocăinţei. În tratatul său despre pocăinţă, Tertulian îl portretiza pe Dumnezeu ca fiind „cel căruia poţi să-i dai satisfacţie" şi considera că spovedania este motivată de dorinţa de a da această satisfacţie. Cel care se căieşte „îi dă satisfacţie Domnului", iar cel care cade din nou în păcat după ce s-a căit „îi dă satisfacţie diavolului". Importanţa introducerii acestui termen în vocabularul creştin a devenit însă evidentă mult mai tîrziu.

Vezi *infra*, pp. 173-174

Tert. *Paenit.* 7.14 (*CCSL* 1:334)
Tert. *Paenit.* 8.9 (*CCSL* 1:336)
Tert. *Paenit.* 5.9 (*CCSL* 1:328-329)

Se pare că Ilarie a fost primul care a legat acest concept de moartea lui Hristos, identificînd „satisfacţia" cu „jertfa" şi interpretînd răstignirea ca marele act de satisfacţie în faţa lui Dumnezeu făcut de Hristos în numele păcătoşilor. Deşi actuala accepţiune a termenului nu îi poate fi atribuită lui Tertulian, totuşi ecouri ale unei asemenea interpretări pot fi regăsite în unele dintre afirmaţiile sale, precum: „Cine a mîntuit oare vreodată moartea altuia prin propria lui moarte, dacă nu singur Fiul lui Dumnezeu? ... Pentru aceasta a venit – ca să moară pentru păcătoşi". Iar folosirea acestui termen confirmă ipoteza că multe dintre temele de dezbatere teologică privitoare la puterea mîntuitoare a morţii lui Hristos au izvorît din viaţa liturgică şi sacramentală a Bisericii.

Ilar. *Ps.* 53.12-13 (*CSEL* 2:144-145)

Tert. *Pudic.* 22.4 (*CCSL* 2:1328-1329)

Un alt termen similar, şi anume termenul „răscumpărare", nu a avut totuşi o bază liturgică, ci una exegetică. El îşi are originea atît în cuvintele atribuite lui Iisus, care a vorbit despre Fiul Omului care-şi dă „sufletul răscumpărare pentru mulţi", cît şi în Vechiul Testament, mai ales în Isaia 53,5-6, pasaj care a fost interpretat de creştini, începînd cu autorii Noului Testament, drept o proorocire explicită a patimilor lui Hristos. *Epistola către Diognet* relua discursul biblic atunci cînd spunea că „Dumnezeu însuşi s-a despărţit de Fiul său sfînt drept răscumpărare pentru noi, cel sfînt pentru cei nelegiuiţi,

Mat. 20,28

Vezi *supra*, pp. 42-43

Diogn. 9.2 (Bihlmeyer 147)

cel fără prihană pentru cei răi". Însă nici această afirmaţie şi nici pasajele biblice pe care se baza nu precizează cui i-a fost plătită răscumpărarea. Avînd în vedere importanţa acordată demonologiei în practica şi teologia creştină, mulţi gînditori creştini care au fost preocupaţi de problema răscumpărării au înţeles că este vorba despre o răscumpărare plătită diavolului pentru eliberarea omului. Se pare că Irineu nu împărtăşea această convingere, însă Origen cu siguranţă o împărtăşea. Comentariile biblice ale lui Origen, unde „doctrina lui [era] mult mai apropiată de creştinismul ecleziastic obişnuit", reiau neîncetat ideea potrivit căreia Hristos a fost lăsat de Tatăl său în seama puterilor vrăjmaşe. De vreme ce diavolul are putere asupra morţii, omul nu putea fi salvat din ghearele diavolului şi ale morţii decît dacă Fiul era dat pe mîna diavolului şi, prin el, pe mîna duşmanilor lui Hristos. „Cui şi-a dat sufletul răscumpărare pentru mulţi? Desigur nu lui Dumnezeu! Atunci de ce nu diavolului? Căci el ne stăpînea pînă cînd urma să i se dea sufletul lui Iisus drept răscumpărare pentru noi". Această idee a răscumpărării plătite diavolului a fost reluată de-abia în secolul al IV-lea de teologi precum Grigorie de Nazianz. Deşi reflecţia lui Grigorie de Nazianz respingea această teorie, ceea ce avea totuşi în comun cu ea era recunoaşterea locului răstignirii în concepţia creştină asupra mîntuirii; împreună cu jertfa, ideea răscumpărării susţinea această recunoaştere în gîndirea lui Origen.

Wingren (1959) 129

Franks (1918) 1:54

Or. *Mat.* 13.8-9 (*GCS* 40:203-204)

Or. *Mat.* 16.8 (*GCS* 40: 498)

Gr. Naz. Or. 45.22 (*PG* 36:653)

Totuşi, cînd un creştin occidental din epoca modernă încearcă să înţeleagă felul cum vedeau autorii creştini din secolele al II-lea şi al III-lea mîntuirea întru Hristos, ceea ce i se pare cu totul neobişnuit nu este atenţia pe care o acordau ei învăţăturilor şi exemplului lui Hristos (pe care el ar putea să o identifice, cam superficial, cu cea a liberalismului protestant) şi nici preocuparea lor pentru patimile şi moartea lui Hristos (pe care el ar putea să o considere, relativ justificat, drept precursoare a doctrinei ortodoxe a ispăşirii păcatului altuia), ci accentul pe care îl puneau pe semnificaţia mîntuitoare a învierii lui Hristos. Atît de mare era acest accent în soteriologia multor Părinţi ai Bisericii încît definiţia mîntuirii prin biruinţa lui Hristos asupra duşmanilor omului a fost numită teoria „clasică" a ispăşirii. Alte moduri de a vorbi despre ispăşire erau cu siguranţă prea răspîndite chiar şi printre Părinţii greci ca să ne putem permite să acordăm exclusivitate sau întîietate vreuneia dintre aceste teorii, însă imaginea lui

Aulén (1960) 4-7

Hristos ca biruitor era mult mai importantă în scrierile ortodoxe despre mîntuire şi împăcare decît a recunoscut dogmatica apuseană.

Origen afirma nu numai în sprijinul propriilor speculaţii, ci şi în apărarea a ceea ce credea el că propovăduieşte şi crede Biserica, şi în opoziţie faţă de Celsus, că nu este suficient ca Hristos, în calitate de „om înţelept şi desăvîrşit", să ofere „un exemplu de cum să mori de dragul religiei", ci prin moartea sa el a început eliberarea întregului pămînt de sub robia diavolului; iar „cel care a spus că el este învierea este cel care s-a sălăşluit în Iisus cel cu chip aparent omenesc". Botezul despre care se vorbeşte în Evanghelia după Luca 12,50 nu se referă numai la suferinţa lui Hristos, ci şi la „înrobirea robiei". Doctrina Bisericii descrisă aici de către Origen a fost completată de Irineu cu două pasaje biblice, Facerea 3,15 şi Matei 12,29, care au constituit punctul de plecare pentru argumentaţia sa. Făgăduinţa sămînţei femeii din Facerea 3,15 descria conflictul dintre Hristos şi diavol drept unul în care diavolul va învinge pentru un timp, dar Hristos va triumfa pentru veşnicie. Era nevoie ca eroul întregii umanităţi să fie un om care să se lupte cu învingătorul lui Adam şi să-l înfrîngă, oferind biruinţa asupra morţii celor care fuseseră prizonierii morţii şi ai diavolului. Sămînţa femeii, Hristos biruitorul, a zdrobit capul şarpelui şi a înfrînt ultimul duşman, moartea; omul a fost eliberat, iar „mîntuirea sa este nimicirea morţii". Prin suferinţa sa, Hristos a nimicit moartea şi greşeala, păcatul şi neştiinţa, aducîndu-le credincioşilor nestricăciunea. Cuvintele lui Iisus din Evanghelia după Matei 12,29 se referă la faptul că diavolul va fi legat cu aceleaşi lanţuri cu care l-a legat el pe om şi va fi înrobit. Parafrazînd acest pasaj, Irineu spunea: „El [Hristos] s-a luptat şi a ieşit biruitor; căci s-a luptat în numele omului pentru strămoşi, iar prin supunerea sa a înfrînt nesupunerea. Căci l-a legat pe omul puternic, l-a eliberat pe cel slab şi, biruind păcatul, a adus mîntuirea creaţiei sale".

Or. *Cels.* 7.16-17 (*GCS* 3:168-169)

Or. *Ioan* 6.56-57.291-292 (*GCS* 10:165)

Irin. *Haer.* 5.21. 1-2 (Harvey 2:380-381)

Irin. *Haer.* 3.23.7 (Harvey 2:129-130)

Irin. *Haer.* 2.20.3 (Harvey 1:322-323)

Irin. *Haer.* 5.21.3 (Harvey 2:384)

Irin. *Haer.* 3.18.6 (Harvey 2:100)

Din aceste declaraţii ale lui Irineu şi Origen reiese clar faptul că nu numai învierea lui Hristos, dar mai ales patimile şi moartea lui se încadrau în descrierea mîntuirii ca biruinţă a lui Hristos asupra duşmanilor omului. Un alt eveniment asociat uneori cu acela al biruinţei era coborîrea în iad. Primele referiri la acest eveniment se pare că au fost făcute în scrierile siriace, unde era probabil sinonim cu moartea şi înmormîntarea; dar şi alte referiri

Cipr. *Domin. orat.* 34 (*CSEL* 3:292)

Connolly (1906) 213-214

Rufin. *Symb.* 16 (*CCSL* 20:162-163)

ulterioare par să fi păstrat această semnificaţie. Însă la Iustin dobîndise deja conotaţii suplimentare mulţumită unuia dintre pasajele care, potrivit acuzaţiilor lui Iustin, fusese scos de către evrei din Vechiul Testament: „Domnul Dumnezeu şi-a amintit de poporul lui Israel care zăcea în mormînt şi a coborît ca să îi aducă mîntuirea". Citat şi de Irineu, acest pasaj pare să fi interpretat „coborîrea lui Hristos pe tărîmul morţilor" drept o eliberare a patriarhilor Vechiului Testament. Singurul pasaj din Noul Testament care se referă fără putinţă de tăgadă la acest eveniment este cel din 1 Petru 3,19, unde totuşi nu se spune că Hristos a coborît să le propovăduiască patriarhilor ci „duhurilor ţinute în închisoare". Aceasta ar fi putut însemna duhurilor păgîne care nu îl auziseră în zilele vieţii sale trupeşti, dar care, aşteptîndu-l, transformaseră păgînismul în pregătire pentru Evanghelie. Efrem Sirul îi portretiza pe demoni ca fugind la vederea „înfricoşătorului semn" cînd Hristos le-a cucerit cetăţile. Însă, în Apus, coborîrea în iad a căpătat statut de crez atunci cînd a fost inclusă în textul final al Crezului Apostolic, nu mai devreme de anul 370. La acea vreme totuşi teologia apuseană interpreta ispăşirea ca o jertfă şi, tot mai mult, ca un act de satisfacţie prin moartea lui Hristos. Coborîrea în iad avea prin urmare semnificaţia pe care o atribuiseră Părinţii greci morţii şi învierii, şi anume victoria lui Hristos asupra diavolului şi cetelor sale. Văzută ca o „cucerire a iadului" coborîrea a jucat un rol important în artele precum şi în învăţătura Bisericii, însă de-abia în Evul Mediu şi în timpul Reformei a devenit un subiect de dispută dogmatică.

Iust. *Dial.* 72.4 (Goodspeed 182)

Irin. *Haer.* 3.20.4 (Harvey 2: 108-109)

Or. *Cels.* 2.39(*GCS* 2: 163-164)

Efr. *Carm. Nis.* 35.19 (*CSCO* 102: 7; 103: 5)

Versiunea cea mai îndrăzneaţă a ideii că mîntuirea a însemnat un triumf asupra diavolului a fost cu siguranţă speculaţia lui Origen despre „stabilirea din nou a tuturor lucrurilor (ἀποκατάστασις πάντων)." Din teoria lui despre preexistenţă şi căderea dinainte de istorie a sufletului el a tras concluzia cu privire la destinul final al sufletului; căci „sfîrşitul este întotdeauna asemenea începutului". Textul justificativ pentru această reprezentare a „sfîrşitului" era cel din 1 Corinteni 15,24-28, care prezicea supunerea tuturor duşmanilor, inclusiv a morţii, în faţa lui Hristos şi predarea împărăţiei lui Dumnezeu de către Hristos Tatălui. De-abia atunci Dumnezeu va fi „deplin în toate". Procesul pedagogic prin care se va realiza această supunere va conduce la „mîntuire", iar Origen era dispus să creadă că „bunătatea lui Dumnezeu, prin Hristosul său, îşi poate conduce întreaga creaţie spre un unic ţel,

Fapte 3,21

Or. *Princ.* 1.6.2 (*GCS* 22: 79-80)

Or. *Orat.* 25.2 (*GCS* 3: 358)

Or. *Princ.* 1.6.1 (*GCS* 22:79)

Or. *Cels.* 7.17 (*GCS* 3:169)

Or. *Princ.* 3.6.3 (*GCS* 22:284)

Or. *Princ.* pr. 7 (*GCS* 22:14)

Vezi *infra*, pp. 345-346

Daniélou (1940) 328-347

Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7-1:116)

chiar și dușmanii cuceriți și supuși" – nu numai „ultimul dușman", moartea, dar și diavolul, care a ținut lumea sub jugul său. Dumnezeu nu va fi cu adevărat „pe deplin în toate" pînă cînd „sfîrșitul tuturor lucrurilor nu va fi asemenea începutului lor. ...Iar cînd moartea nu va mai fi, nici înțepătura morții și nici urmă de rău, atunci Dumnezeu va fi pe deplin în toate". Exprimînd această idee, Origen considera că gîndește în limitele ortodoxiei ecleziastice, care nu se pronunțase asupra acestor aspecte eshatologice. S-a pronunțat în cele din urmă în secolul al VI-lea, acuzînd această concepție de universalism. O altă versiune, propusă de Grigorie de Nyssa, care excludea ideea lui Origen privind preexistența, dar se baza pe definiția lui Grigorie despre vederea lui Dumnezeu ca un proces veșnic în care „omul nu se satură niciodată de setea de Dumnezeu", nu a fost condamnată în mod oficial, dar nici nu a fost transformată în dogmă. O creație în timp și un sfîrșit în timp al istoriei făceau parte din doctrina oficială a Bisericii, la fel ca și victoria lui Hristos asupra morții și a diavolului. Era sarcina teologiei să mediteze asupra diferitelor teorii despre modul cum s-a realizat împăcarea lui Dumnezeu cu lumea prin viața, moartea și învierea lui Hristos, precum și asupra diferitelor speculații despre felul cum va fi desăvîrșită victoria obținută prin această împăcare în istorie și dincolo de istorie.

Acestor trei teme ale vieții și învățăturilor, suferinței și morții, învierii și înălțării în slavă a lui Hristos, ca mijloace prin care s-a realizat mîntuirea, le corespundeau în linii mari trei modalități de definire a conținutului mîntuirii pe care a adus-o Hristos: revelarea adevărului; iertarea păcatelor și îndreptățirea; nemurirea și îndumnezeirea. Aceste definiții apar mult mai discret în scrierile vremii decît temele răscumpărării pe care tocmai le-am analizat. Dar nici corespondența dintre definiții și replicile lor nu este una tocmai precisă. Există de fapt o ambiguitate încă și mai mare, deși necercetată, în doctrina mîntuirii prin Hristos, trecînd atît prin temele răscumpărării, cît și prin definițiile mîntuirii. Oare lucrarea lui Hristos a împlinit împăcarea dintre Dumnezeu și lume sau a dezvăluit o împăcare care fusese de fapt tot timpul prezentă?

Această ambiguitate ieșea și mai mult în relief atunci cînd lucrarea lui Hristos era reprezentată ca cea a unui model și a unui învățător care a adus omului adevărata revelație a voinței lui Dumnezeu. Proorocirile lui se împliniseră în trecut, spunea Iustin, și prin urmare era firesc

Iust. *1 Apol.* 12.10 (Goodspeed 33)
Iust. *1 Apol.* 16.14 (Goodspeed 37-38)

ca oamenii să creadă în învăţăturile sale. A fi un bun creştin înseamnă să trăieşti potrivit acestor învăţături. Cînd Clement Romanul se referea la Hristos ca la „mîntuirea noastră, arhiereul care aduce ca jertfă darurile noastre, stăpînul şi mîngîietorul în slăbiciunile noastre", el preciza şi conţinutul acestei mîntuiri: „Prin el s-au deschis ochii inimii noastre. Prin el ni s-a luminat mintea neştiutoare şi întunecată. Prin el s-a bucurat Stăpînul să ne lase să gustăm din cunoaşterea care nu piere niciodată". Deşi doctrina Logosului veşnic a conferit acestei imagini a lui Hristos, dezvăluind revelaţia mîntuitoare, o adîncime care a depăşit cu mult simpla desemnare a lui Iisus drept cel mai mare dintre profeţi, ea a contribuit numai la accentuarea puternicului contrast dintre ceea ce spuneau apologeţii despre persoana lui Hristos şi ceea ce spuneau ei despre lucrarea lui Hristos: El nu trebuia să fie identificat atît de mult cu Dumnezeu, dacă vocaţia lui principală ca Mîntuitor era să-i înveţe pe oameni adevărul despre monoteism şi viaţa morală.

I Clem. 36.1-2 (Bihlmeyer 55)

Aceiaşi apologeţi vorbeau adesea şi despre răstignirea lui Iisus. Teoriile lor cu privire la efectul răstignirii asupra relaţiei dintre Dumnezeu şi om erau cu mult mai rudimentare decît erau ideile lor despre adevărul învăţăturilor lui Hristos, însă au descoperit o preţuire atît de mare pentru cruce în liturghia Bisericii şi în imagistica ei biblică încît au fost nevoiţi să o includă, deşi nu aveau formule adecvate de descriere a importanţei ei în actul mîntuirii. Cel care se lega de lemnul crucii lui Hristos, le făgăduia Clement cititorilor săi păgîni, va fi eliberat de sub robia stricăciunii. Hristos era văzut ca „cel care curăţă [de păcate], mîntuieşte şi aduce pacea". Ca Dumnezeu, Hristos a iertat păcatele; ca om, i-a învăţat pe ucenici să nu păcătuiască. Atribuirea descrierii din Isaia 53 lui Hristos a modelat legătura dintre moartea lui Hristos şi iertarea păcatelor. Origen citează aproape tot capitolul în sprijinul doctrinei potrivit căreia cei care au fost odată păcătoşi au fost „vindecaţi prin patimile Mîntuitorului". Însă, aşa cum ilustrează multe pasaje din Sfinţii Părinţi pe care le-am citat, definirea mîntuirii ca revelaţie şi definirea ei ca iertare erau legate în mod constant de ceea ce reiese din documentele existente că a constituit cea mai răspîndită concepţie despre mîntuire în Biserica universală a secolelor al II-lea şi al III-lea, şi anume mîntuirea de sub robia morţii şi dobîndirea vieţii veşnice.

Clem. *Prot.* 12.118.4 (*GCS* 12:83)
Clem. *Prot.* 10.110.1 (*GCS* 12:78)
Clem. *Paed.* 1.3.7.1 (*GCS* 12:94)
Or. *Cels.* 1.54-55 (*GCS* 2:105-106)

Surse liturgice din zone extrem de răspîndite atestă importanţa universală a acestei concepţii. Una dintre

primele rugăciuni creștine îi mulțumea lui Dumnezeu pentru „cunoașterea, credința și nemurirea pe care ni le-ai dezvăluit prin slujitorul tău, Iisus"; rugăciuni asemănătoare apăreau și în alte liturghii. Doctrina mîntuirii ca salvare de sub puterea morții, exprimată în aceste liturghii, a fost preluată de literatura apologetică, exegetică și pedagogică. Dacă nu ar fi fost cunoașterea lui Dumnezeu care a venit prin Hristos, le scria Minucius Felix păgînilor, ce fericire de substanță ar mai putea exista, de vreme ce moartea era inevitabilă? Creștinii, îi răspundea Iustin lui Trifon, se pot bucura în moarte căci așteaptă să fie eliberați de stricăciune, schimbare și moarte. Dragostea despre care se vorbește în Cîntarea Cîntărilor, scria Origen în comentariile sale, „este nemuritoare prin ea însăși" și poate să le aducă nemurirea credincioșilor. Focul veșnic amenința cu moartea nepieritoare, le scria Ignatie efesenilor, însă Hristos a suflat duhul nestricăciunii peste Biserică. Această definiție a semnificației mîntuirii, care a atins apogeul în teologia lui Atanasie, constituia zestrea comună a întregii creștinătăți.

apud Did. 10.2 (Bihlmeyer 6)
Wetter (1921) 1:45
Min. Fel. *Oct.* 37.8 (*CSEL* 2:53)
Iust. *Dial.* 46.7 (Goodspeed 144)
Or. *Cant.* pr. (*GCS* 33:70)
Ign. *Efes.* 16-17 (Bihlmeyer 87)
Vezi *infra*, pp. 220-221

Această zestre era adesea legată de speranța, care continua să existe, deși scăzuse cu mult în intensitate, în întoarcerea grabnică a lui Hristos. Modalitățile de expresie ale acestei speranțe erau și ele adesea legate de certitudinea că esența nesfîrșitei fericiri cerești era deja cunoscută Bisericii lumești. Faptul că Tertulian recurge la o astfel de asigurare este semnificativ, avînd în vedere importanța lui în dezvoltarea doctrinei eshatologice. Descrierea grafică pe care o face el marelui spectacol al Judecății de Apoi, cînd poeții, filozofii și cîrmuitorii își vor primi îndelung-amînata răsplată, se încheie cu observația că prin credință creștinii se pot bucura de acest spectacol chiar și acum. El îi reproșa lui Marcion că predica o mîntuire imperfectă care ținea exclusiv de domeniul viitorului. Folosind un limbaj ce reflecta o gîndire apropiată de cea a lui Tertulian, Minucius Felix se lăuda cu marea împlinire a creștinilor, și anume aceea că „vor cunoaște fericirea veșnică, dar că trăiesc deja contemplînd viitorul". Iar discipolul lui Tertulian, Ciprian, îi asigura pe cititorii lui de eliberarea de sub imperiul morții aici și în viața de apoi, întrucît Mîntuitorul „care odată a înfrînt moartea pentru noi, o biruiește în continuare în noi".

Vezi *supra*, pp. 148-149
Tert. *Spec.* 30.7 (*CCSL* 1:253)
Tert. *Marc.* 1.24.7 (*CCSL* 1:468)
Min. Fel. *Oct.* 38.4 (*CSEL* 2:54)
Cipr. *Ep.* 10.3 (*CSEL* 3:492)

Un element important în această mîntuire de sub robia morții era eliberarea de sub robia păcatului. Un text ilustrativ pentru definirea relației dintre eliberarea din lanțurile

morţii şi cea de sub robia păcatului era considerat a fi cel din Matei 9,2-9 referitor la vindecarea slăbănogului din Capernaum, aşa cum era el interpretat de Părinţii greci. Potrivit lui Irineu, semnificaţia acestui pasaj era aceea că unicul Fiu al lui Dumnezeu a venit de la Dumnezeu pentru mîntuirea omului. Prin Fiul Său, cel împotriva căruia a păcătuit omul a venit să aducă iertarea păcatelor. Întrucît boala era una dintre consecinţele păcatului, era firesc ca cel care a adus mîntuirea (σωτηρία) să aducă şi sănătatea (σωτηρία); combătîndu-i pe gnostici, Irineu insista asupra faptului că cel care a adus eliberarea de sub robia păcatului şi cel care a adus eliberarea de sub robia bolii trebuia să fie una şi aceeaşi persoană. Prin urmare, cînd Iisus ierta păcatele îl vindeca pe om şi îşi dezvăluia adevărata natură. Nimeni nu poate să ierte păcatele decît Dumnezeu; mîntuirea prin vindecare şi iertare pe care a adus-o Hristos demonstrează că el este însuşi Logosul lui Dumnezeu, aşa încît, în vreme ce a suferit ca om, a arătat milostenie faţă de om şi i-a iertat păcatul ca Dumnezeu. Aşa cum spunea Clement din Alexandria rezumînd aceeaşi pericopă, bunul învăţător, Logosul, vindecă trupul şi sufletul, aduce sănătate bolnavilor şi iertare păcătoşilor, el fiind şi pentru unii, şi pentru alţii „Mîntuitorul".

Irin. *Haer.* 5.17.3 (Harvey 2:371)

Marcu 2,7

Clem. *Paed.* 1.2.6.1 (*GCS* 12:93)

În tradiţia patristică greacă, mai ales în formele ei mistice, scopul şi rezultatul acestei cunoaşteri mîntuitoare, a acestei iertări şi salvări de sub robia morţii era „îndumnezeirea" (θέωσις). Clement din Alexandria le spunea grecilor că „Logosul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca voi să învăţăţi de la un om cum poate omul să se facă Dumnezeu". Origen interpreta cererea din Rugăciunea Domnească, „Pîinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi", ca semnificînd faptul că acei care sînt hrăniţi de Dumnezeu Logosul vor fi îndumnezeiţi. El definea adesea mîntuirea ca fiind dobîndirea darului dumnezeirii. Comuniunea cu Hristos îl ridică pe credincios, prin firea omenească a lui Hristos, la unirea cu firea lui dumnezeiască, şi, prin asta, cu Dumnezeu, ajungînd astfel la îndumnezeire. Deplina lămurire a termenului „îndumnezeire" a trebuit să aştepte rezolvarea conflictului cu privire la natura divină a lui Hristos; Biserica nu putea preciza ce înseamnă să făgăduiască omului că se va îndumnezei pînă cînd nu lămurea semnificaţia mărturisirii că Hristos a fost dintotdeauna divin. Însă chiar şi din scrierile lui Irineu, Clement şi Origen, cu toate deosebirile dintre ei, putem trage concluzia că Biserica nu privea „mîntuirea" ca pe o

Clem. *Prot.* 1.8.4 (*GCS* 12:9)

Or. *Orat.* 27.13 (*GCS* 3:371-372)

Or. *Cels.* 3.28 (*GCS* 2:226)

simplă restituire a ceea ce fusese pierdut în primul Adam, începutul creaţiei; ci mîntuirea trebuia să fie garanţia unei noi creaţii întrupate în imaginea celui de-al doilea Adam.

Biserica şi mijloacele harului

Din punct de vedere istoric, relaţia dintre doctrina harului şi doctrina mijloacelor harului a fost destul de ambiguă. Doctrina harului ca îndreptăţire şi iertare s-a dezvoltat lent şi cu dificultate; în schimb, doctrina mijloacelor harului s-a dezvoltat foarte rapid. Însă o mare preţuire faţă de mijloacele harului nu era neapărat incompatibilă cu o mai mică preţuire faţă de harul însuşi; cu alte cuvinte, era posibil să se pună accentul mai mult pe Taine, ilustrînd ceva ce face omul, şi mai puţin pe har, ilustrînd ceva ce dăruieşte Dumnezeu. Nu era nevoie ca teologii să precizeze foarte clar conţinutul mijloacelor harului pentru a insista asupra faptului că ele erau esenţiale.

Într-un anumit sens, desigur, folosirea la plural a acestui concept este înşelătoare, căci Biserica era principalul mijloc al harului. Irineu exprima o convingere răspîndită atunci cînd spunea: „Unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu; şi unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica şi orice fel de har". Însă în continuare vorbeşte despre „izvorul care a ţîşnit din trupul lui Hristos", referindu-se probabil, pe baza tradiţiei reflectate în Evanghelia după Ioan 19,34 şi în 1 Ioan 5,6-8, la botez sau la Euharistie sau poate chiar la amîndouă. Doctrina Bisericii şi doctrina Sfintelor Taine erau înrudite, căci ambele prezentau mijloacele instituite de Dumnezeu prin care se transmite harul. Biserica, Scripturile, preoţia, Tainele erau toate numite „sfinte" atît pentru că erau sfinte prin ele însele, cît şi pentru că îi sfinţeau pe oameni prin harul sfînt ai cărui purtători erau. În concepţia lui Origen, de pildă, Euharistia era „un anumit trup sfînt care îi sfinţeşte pe cei care se împărtăşesc cu gînduri curate".

Irin. *Haer.* 3.24.1 (Harvey 2:132)

Tert. *Bapt.* 16.1 (*CCSL* 1:290)
Irin. *Haer.* 4.33.2 (Harvey 2:257-258)

Or. *Cels.* 8.33 (*GCS* 3:249)

Termenul „sfînt" era atribuit în special Bisericii. Era deja folosit în Noul Testament; iar dintre cele patru trăsături clasice ale Bisericii definite în Crezul de la Niceea – una, sfîntă, universală şi apostolească – termenul „sfînt" apărea şi în crezurile anterioare şi în mai multe crezuri mai mult decît toţi ceilalţi termeni folosiţi pentru definirea Bisericii. În acest context, însuşirile de sfinţenie şi unitate sînt extrem de relevante căci, prin intrinseca lor

Symb. Nic. – *CP* (Schaff 2:58)

Schaff 2:55

asociere cu doctrina Tainelor – o asociere evidentă încă din 1 Corinteni –, ele au contribuit la modelarea acestei doctrine şi au fost la rîndul lor modelate de ea. Această asociere a fost cu totul hotărîtoare pentru doctrina sfinţeniei Bisericii, aşa cum sugerează o veche formulă liturgică ce îi invita pe credincioşi la împărtăşanie: „Dacă este vreun om sfînt, să se apropie; dacă nu este, să se pocăiască". Definirea sfinţeniei Bisericii şi implicaţiile ei asupra botezului şi pocăinţei s-au aflat la baza unora dintre primele controverse ecleziologice.

Did. 10.6 (Bihlmeyer 6)

Nu a existat însă nici o controversă cu privire la necesitatea absolută a sfinţeniei Bisericii; acest fapt era unanim recunoscut şi afirmat de către Biserica universală, de către schismatici şi de către eretici deopotrivă, aşa cum reiese din mărturia lui Tertulian. Atunci cînd scria din perspectiva unui catolic, Tertulian se mîndrea că doar membrii Bisericii sînt fără pată; iar cînd scria din perspectiva unui schismatic montanist, el detesta compromisurile morale pe care trebuia să le facă un membru al Bisericii ca să devină superior în sfinţenie printr-o prea mare îngăduinţă faţă de propriile slăbiciuni; şi îl cita pe ereticul Marcion care pretindea celibatul ca sfinţenie în Biserica sa. Hipolit avertiza că dacă cineva voia să devină cetăţean al Bisericii, dar nu era cu frica lui Dumnezeu, nu i-ar fi de nici un folos să fie alături de sfinţi. Biserica era sfîntă pentru că Hristos era prezent în ea; de aceea era numită „mireasa lui Hristos" sau „trupul lui Hristos" sau chiar „trupul Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh". Însă sfinţenia, care era darul prezenţei lui Hristos, trebuia să fie şi un atribut al membrilor Bisericii. În concepţia lui Hipolit, Suzana era o „figură a Bisericii", dovedind eliberarea de păcatele trupeşti, care aparţine adevăratei sfinţenii a Bisericii şi a membrilor ei; Ciprian vedea şi el în povestea Suzanei o alegorie a Bisericii şi a purităţii sale, atît doctrinare, cît şi morale.

Tert. *Apol.* 45.1 (*CCSL* 1-159)

Tert. *Jejun.* 17.4 (*CCSL* 2:1276)
Tert. *Marc.* 1.29.1 (*CCSL* 1:472-473)

Hipol. Dan. 4.38.2 (*GCS* 1-1:284-286)

Cipr. *Unit. eccl.* 6 (*CSEL* 3:214) Tert. *Marc.* 5.19.6 (*CCSL* 1:722) Tert. *Bapt.* 6.2 (*CCSL* 1:282)

Hipol. *Dan.* 1.14.5 (*GCS* 1-1:24)

Cipr. *Ep.* 43.4 (*CSEL* 3:593)

Totuşi, atît Hipolit, cît şi Ciprian au fost implicaţi în serioase controverse doctrinare cu privire la sfinţenia Bisericii. Hipolit a polemizat cu Calist, episcop al Romei, care îngăduia definirea sfinţeniei Bisericii în sensul că cei care „se lăsaseră în voia plăcerilor trupeşti" nu erau complet excluşi dacă se căiau cum se cuvine. Fie că episcopul Romei era sau nu acuzat de violarea normelor Bisericii cu privire la iertarea păcatelor după penitenţa cuvenită, fie că era sau nu întemeiată această acuzaţie – ambele chestiuni fiind îndelung dezbătute –, este clar faptul că Hipolit concepea

Hipol. *Haer.* 9.12.20 (*GCS* 26:249)

sfinţenia Bisericii în sensul unei „sfinte adunări a celor care trăiesc în virtute". Spre deosebire de el, Calist prezenta două argumente biblice în sprijinul tezei sale: parabola cu grîul şi neghina, care va constitui cheia de boltă în concepţia ulterioară asupra Bisericii ca o „comunitate eterogenă" (*corpus permixtum*) alcătuită din sfinţi şi păcătoşi; şi vechea tipologie a arcei lui Noe, care cuprindea şi animale necurate pe lîngă cele curate. Aceasta însemna că definirea sfinţeniei Bisericii trebuia să aibă la bază iertarea şi mai puţin sfinţenia empirică a membrilor ei. Neghina era reprezentată, potrivit lui Calist, de „păcătoşii din Biserică". Hamel rezumă în felul următor conflictul dintre cei doi: „Pentru Hipolit, Biserica este adunarea sfinţilor, a cărei sfinţenie este garantată de curăţenia necondiţionată a membrilor ei de păcatele trupeşti. Dar, potrivit lui Calist, Biserica nu-şi pierde caracterul de Biserică universală chiar şi atunci cînd rămîn în mijlocul ei şi acei membri nevrednici".

Hipol. *Dan.* 1.17.7 (*GCS* 1-1:28)

Mat. 13,30

apud Hipol. *Haer.* 9.12.22-23 (*GCS* 26:250)

Hamel (1951) 75

Concepţia lui Ciprian cu privire la sfinţenia Bisericii era mult mai profundă şi mai complexă. Ea a fost influenţată de două crize distincte, deşi înrudite, din viaţa Bisericii de limbă latină, şi anume controversa pe marginea reprimirii în sînul comunităţii Bisericii a celor care se făcuseră vinovaţi de apostazie (*lapsi*) în timpul persecuţiilor şi controversa pe marginea rebotezării celor care fuseseră botezaţi de eretici. Ambele controverse şi repercusiunile lor vor constitui subiecte de dezbatere doctrinară pînă în secolul al V-lea şi chiar şi mai tîrziu. Prin urmare, evoluţia atitudinii lui Ciprian faţă de problema readmiterii, deşi făcea parte în primul rînd din istoria disciplinei ecleziastice, a fost crucială pentru întreaga dezvoltare a doctrinei Bisericii. Pe de o parte, relaxarea treptată a condiţiilor de readmitere implica o anume concesie, în sensul că idealul unei Biserici pure a trebuit să cedeze în faţa reprezentării Bisericii ca loc de căutare a purităţii; pe de altă parte, Ciprian a continuat să se opună unei analogii totale între doctrina Bisericii şi parabola cu grîul şi neghina. Rezolvarea pe care a dat-o el acestei tensiuni dintre două definiri ale sfinţeniei Bisericii a găsit-o în cursul controversei sale cu episcopul Romei pe marginea valabilităţii botezului în afara Bisericii. Deşi a fost obligat, în cadrul controversei cu privire la apostaţii din timpul persecuţiilor, să recunoască faptul că prezenţa membrilor păcătoşi nu anulează sfinţenia Bisericii, totuşi el nu a îngăduit ca aceasta să însemne tolerarea din partea

Cipr. *Laps.* 16 (*CSEL* 3:248-249)

Vezi *infra*, pp. 317-322

Cipr. *Ep.* 59.15-16 (*CSEL* 3:634-636)

Cipr. *Ep.* 54.3 (*CSEL* 3:622-623)

Bisericii a unor preoţi păcătoşi. Căci oamenii nu se puteau elibera de contaminarea cu păcatul dacă erau împărtăşiţi de un preot păcătos. Ciprian trage concluzia că însăşi caracteristica Bisericii ca adunare eterogenă cerea ca episcopii şi preoţii să fie neîntinaţi, pentru a putea administra Tainele prin care se puteau curăţa de păcate membrii Bisericii.

Cipr. *Ep.* 67.3 (*CSEL* 3:737)

Această reinterpretare a sfinţeniei Bisericii urma să devină una dintre problemele principale în controversa donatistă. Dar ea a contribuit şi la consolidarea tezei susţinute de Ciprian că Biserica este instituţia în afara căreia nu exista mîntuire. Arca lui Noe, care în viziunea lui Calist însemna că puteau fi mîntuiţi atît cei curaţi, cît şi cei păcătoşi, însemna pentru Ciprian că numai cei din sînul Bisericii puteau fi mîntuiţi; lui i se părea de la sine înţeles că nu poate exista mîntuire în afara Bisericii. De aceea, era imperativ să fie păstrată unitatea Bisericii, iar Ciprian şi-a dedicat cel mai cunoscut tratat al său acestei teme. Unitatea Bisericii, ca şi sfinţenia sa, se regăseau în unitatea episcopilor unul cu celălalt, exprimată în cuvintele pe care i le adresează Iisus lui Petru în Evanghelia după Matei 16,18-19. Nici un pasaj din scrierile lui Ciprian nu s-a bucurat de o atenţie mai mare decît cele două versiuni ale interpretării acestor cuvinte din capitolul al patrulea din lucrarea sa *Unitatea Bisericii*: prima versiune pare să afirme primatul apostolului Petru ca o premisă obligatorie pentru unitatea dintre episcopi, în vreme ce a doua pare să considere primatul lui Petru doar ca ilustrînd această unitate. Se pare că prima dintre aceste versiuni a fost scrisă mai întîi, iar a doua a venit ca o lămurire suplimentară din partea lui Ciprian însuşi, întrucît Biserica Romei începuse să denatureze sensul cuvintelor lui. Însă polemica privind interpretarea cuvintelor din Matei 16, 18-19 în sensul primatului „papal" sau „episcopal" nu ar trebui să eclipseze un aspect mult mai important acceptat de ambele tipuri de exegeză: caracterul indispensabil al unităţii văzute a Bisericii, „această taină sfîntă a unităţii, această legătură şi armonie imposibil de distrus... întruchipată în Evanghelie de cămaşa Domnului nostru Iisus Hristos, care nu a fost împărţită sau sfîşiată. ...Căci cel care dezbină Biserica lui Hristos nu poate avea cămaşa lui Hristos".

Cipr. *Ep.* 75.15 (*CSEL* 3:820)

Cipr. *Ep.* 73.21 (*CSEL* 3:795)

Cipr. *Unit. eccl.* 4 (*CSEL* 3:212-213)

Cipr. *Unit. eccl.* 7 (*CSEL* 3:215)

Prin accentuarea importanţei unităţii practice a Bisericii, Ciprian exprima convingerea Bisericii universale de la începuturile creştinismului. Erezia şi schisma erau strîns

legate între ele, căci ambele violau unitatea Bisericii. Este interesant că în toate cele şapte epistole ale lui Ignatie, Biserica este numită „sfîntă" o singură dată, în vreme ce unitatea Bisericii prin episcop constituie o preocupare constantă reflectată în toate epistolele, astfel încît pare justificat să tragem concluzia că „cel mai important aspect al Bisericii pentru Părinţii apostolici este unitatea ei". S-a observat, de asemenea, că substantivul „unitate" apare de unsprezece ori la Ignatie, iar verbul de şase ori, dar că nici unul nu apare în altă parte la Părinţii apostolici. Atît pentru Ignatie, cît şi pentru Ciprian episcopul era cheia unităţii autentice, iar, în opoziţie cu el, schisma era considerată drept un element de dezbinare. De aceea, eforturile de a impune în mod forţat, în contextul secolelor al II-lea şi al III-lea, distincţia făcută de augustinism şi mai ales de Reformă între Biserica văzută şi cea nevăzută s-au dovedit ineficiente, chiar şi în interpretarea gîndirii lui Origen, a cărui dihotomie între Biserica cerească şi cea pămîntească pare să fi condus în această direcţie; însă pe pămînt era o singură Biserică, iar ea nu putea fi nicidecum despărţită de instituţia sacramentală şi ierarhică. Această Biserică era, aşa cum spunea în mod surprinzător Origen, „cosmosul cosmosului, întrucît Hristos a devenit cosmosul ei, el care este lumina de început a cosmosului".

Ign. *Trall.* inscr. (Bihlmeyer 92)
R. Grant (1964) 1: 137-138
Ign. *Fil.* 7.2 (Bihlmeyer 104)
Or. *Orat.* 31.5 (*GCS* 3:399)
Or. *Ioan* 6.59.301 (*GCS* 10:167)

Totuşi, o altă distincţie făcută de augustinism şi de Reformă îşi găseşte un sprijin considerabil în învăţătura Părinţilor din secolele al II-lea şi al III-lea: distincţia dintre preoţia ierarhică şi preoţia tuturor credincioşilor. Deja în lucrările lui Clement Romanul şi în *Didahia* atributele preoţiei levitice din Vechiul Testament erau transferate preoţilor creştini. Totuşi concepţia despre preoţia credincioşilor s-a manifestat şi ea în paralel cu această dezvoltare, aşa cum reiese din divergenţa direcţiilor urmate de tradiţie. Irineu era cel mai înverşunat apărător al tezei potrivit căreia continuitatea Bisericii era garantată de slujirea apostolică a celor care ocupau scaunele episcopale; însă acelaşi Irineu afirma, cu mai multă convingere decît oricare dintre contemporanii săi, că „toţi drept credincioşii au o menire preoţească" şi că prin urmare „toţi ucenicii Domnului sînt leviţi şi preoţi". Montanismul lui Tertulian a reprezentat un atac la adresa structurilor ecleziastice, inclusiv la adresa preoţiei clericale, în numele manifestării Duhului prin noua profeţie, care transcende distincţia dintre cler şi laici; totuşi, acelaşi Tertulian, în cadrul aceluiaşi tratat montanist, formula principiul

1 Clem. 32.2; 40.5 (Bihlmeyer 52; 57); *Did.* 13.3 (Bihlmeyer 7)
Vezi *supra*, p. 48
Vezi *supra*, 136-137
Irin. *Haer.* 4.8.3 (Harvey 2:167)
Irin. *Haer.* 4.34.3 (Harvey 2:422)
Tert. *Castit.* 7.5-6 (*CCSL* 2:1025-1026)

potrivit căruia, în timp ce toţi credincioşii pot spune împreună cu apostolul în 1 Corinteni 7,40, „Şi socot că şi eu am Duhul lui Dumnezeu", aceasta nu îi transformă pe toţi credincioşii în apostoli; prin urmare distincţia dintre cler şi laici trebuia încă să fie respectată.

Tert. *Castit.* 4.5 (*CCSL* 2:1021)

Tert. *Castit.* 7.3 (*CCSL* 2:1024-1025)

În cea mai veche formulă de hirotonire care s-a păstrat în *Tradiţia apostolică* a lui Hipolit se rostea rugăciunea ca Dumnezeu să pogoare peste episcop puterea Duhului Sfînt, pe care a dat-o Hristos apostolilor, şi să-l facă vrednic de a mijloci în numele oamenilor şi de a le ierta păcatele. Textele liturgice şi canoanele care s-au păstrat ne întăresc şi ele impresia unei mari varietăţi de practici şi atribuţii în relaţia dintre preot (sau presbiter) şi episcop, care se pare că în unele locuri era interşanjabilă, iar în altele nu; însă aceste surse sînt şi o mărturie a unei înţelegeri din ce în ce mai profunde şi mai larg răspîndite a rolului sacramental al preoţiei ca mijlocitoare a harului, a continuităţii sale cu apostolii şi a funcţiei de garantă a unităţii.

Hipol. *Trad. ap.* 3 (*SC* 11:27-30)

Unul dintre mijloacele harului asociat cu funcţia ecleziastică, deşi nu în mod exclusiv, era cuvîntul lui Dumnezeu. „Cuvîntul lui Dumnezeu" era desigur unul dintre cei mai importanţi termeni prin care era desemnat Iisus Hristos în relaţia lui cu Tatăl; iar cînd „Evanghelia" sau „Scriptura" era sinonimă cu „Cuvîntul lui Dumnezeu", prezenţa lui Hristos în acest mijloc al harului era într-un fel identificată cu prezenţa lui în trup. Traducerea termenului λόγος cu *sermo*, „predică" sau „discurs", pare să fi fost destul de răspîndită în latina primelor veacuri creştine: Hristos era predica lui Dumnezeu. Ceea ce însemna că, prin prezenţa lui în cuvîntul propovăduit, Hristos, Cuvîntul Persoană, a dat învăţătură Bisericii şi puterea de a crede şi urma această învăţătură. Cînd Origen vorbea despre „cuvîntul dumnezeiesc" care a făgăduit să alunge răul din cei care i-au oferit sălaş, el se referea la Hristos ca fiind Cuvîntul, dar şi la Scriptură ca fiind cuvîntul şi la propovăduirea cuvîntului. Bătrînul care l-a convertit pe Iustin la creştinism nutrea în adîncul sufletului o mare dragoste pentru prooroci şi pentru ucenicii lui Hristos. Cuvintele lui Hristos, spunea el, „au în ele însele o măreţie înspăimîntătoare şi sînt de ajuns să-i facă de ocară pe cei care se abat de la drumul cel drept, în vreme ce partea cea mai încîntătoare o primesc cei care le pun în faptă".

Vezi *infra*, pp. 202-206

Or. *Princ.* 3.1.15 (*GCS* 22:222-223)

Iust. *Dial.* 8.2 (Goodspeed 99)

O versiune aparte a doctrinei cuvîntului ca mijloc al harului este ilustrată de concepţia potrivit căreia Scripturile îl pot converti pe cititor, chiar dacă nu a primit învăţătura

creștină în mod nemijlocit. Tertulian susținea că oricine „ascultă" (care în contextul respectiv semnifică „citește") Vechiul Testament îl va găsi pe Dumnezeu acolo, iar dacă se străduiește să îl înțeleagă va fi adus la credință. Tațian mărturisea că în timp ce studia practicile religioase și ideile filozofice păgîne a dat peste Vechiul Testament, al cărui stil literar, viziune profetică, forță morală și doctrină a providenței l-au determinat să creadă în el, să respecte cuvîntul lui Dumnezeu și, în felul acesta, să se elibereze de sub tirania stăpînilor cosmosului. În mod asemănător, Teofil descrie cum, pe cînd era încă necredincios, i-a întîlnit pe profeții Vechiului Testament și s-a convertit; de aceea, el își îndemna cititorii să arate respectul cuvenit Scripturilor profetice. Întîlnirea providențială cu prezicerea sau povața potrivită din Scripturi a devenit un loc comun în literatura convertirii: de pildă, ascultarea de către Antonie a pasajelor din Evanghelia după Matei 19,21 și 6,34; sau citirea de către Augustin a fragmentului din Romani 13,13, care îi alungă îndoiala și îi aduce certitudinea absolută; sau citirea unui psalm în timpul Liturghiei care îi întărește credința lui Martin din Tours; sau întîmplarea cu Francisc din Assisi, care, după ce face semnul crucii deasupra Bibliei, o deschide la cele trei pasaje din Evanghelii care erau în deplină consonanță cu starea sa de spirit. Din păcate teologia dogmatică nu i-a acordat locul meritat doctrinei cuvîntului lui Dumnezeu, predicat, dar și citit, care a avut o importanță deosebită în cadrul doctrinei generale a mijloacelor harului din secolele al II-lea și al III-lea.

Tert. *Apol.* 18.9 (*CCSL* 1:119)

Taț. *Or.* 29-30 (*TU* 4-1:29-31)

Teof. *Autol.* 1.14 (*SC* 20:88-90)

At. *V. Ant.* 2-3 (*PG* 26:841-845)

Aug. *Conf.* 8.12.29 (*CSEL* 33:194-195)

Sulp. Sev. *Mart.* 9.5-7 (*SC* 133:272)

În această perioadă, doctrina mijloacelor harului se referea în primul rînd la Sfintele Taine, deși expresia „Sfinte Taine" avea pe atunci conotații mult mai largi. Din scrierile lui Tertulian și Ioan Gură de Aur rezultă ce bogăție de practici și învățături creștine acopereau termenul latinesc *sacramentum* și cel grecesc μυστήριον; în Noul Testament cuvîntul grecesc nu pare să se refere niciodată în mod explicit la „Sfintele Taine". Nici teologia primelor veacuri creștine nu a tratat în detaliu problema Sfintelor Taine; doctrina ei sacramentală s-a născut din învățătura și practica propriu-zisă a Bisericii. Botezul și Euharistia erau văzute ca avînd legătură directă cu pasajele din 1 Corinteni 10,1-4 și poate cu Ioan 19,34 și 1 Ioan 5,6, însă nu putea exista o doctrină a Sfintelor Taine înainte să se fi elaborat doctrinele botezului, Euharistiei, pocăinței și ale celorlalte Sfinte Taine. Definirea unei doctrine a Sfintelor Taine în general și stabilirea numărului lor la

Tert. *Castit.* 4.5 (*CCSL* 2:1021)

Tert. *Castit.* 7.3 (*CCSL* 2:1024-1025)

potrivit căruia, în timp ce toţi credincioşii pot spune împreună cu apostolul în 1 Corinteni 7,40, „Şi socot că şi eu am Duhul lui Dumnezeu", aceasta nu îi transformă pe toţi credincioşii în apostoli; prin urmare distincţia dintre cler şi laici trebuia încă să fie respectată.

Hipol. *Trad. ap.* 3 (*SC* 11:27-30)

În cea mai veche formulă de hirotonire care s-a păstrat în *Tradiţia apostolică* a lui Hipolit se rostea rugăciunea ca Dumnezeu să pogoare peste episcop puterea Duhului Sfînt, pe care a dat-o Hristos apostolilor, şi să-l facă vrednic de a mijloci în numele oamenilor şi de a le ierta păcatele. Textele liturgice şi canoanele care s-au păstrat ne întăresc şi ele impresia unei mari varietăţi de practici şi atribuţii în relaţia dintre preot (sau presbiter) şi episcop, care se pare că în unele locuri era interşanjabilă, iar în altele nu; însă aceste surse sînt şi o mărturie a unei înţelegeri din ce în ce mai profunde şi mai larg răspîndite a rolului sacramental al preoţiei ca mijlocitoare a harului, a continuităţii sale cu apostolii şi a funcţiei de garantă a unităţii.

Vezi *infra*, pp. 202-206

Unul dintre mijloacele harului asociat cu funcţia ecleziastică, deşi nu în mod exclusiv, era cuvîntul lui Dumnezeu. „Cuvîntul lui Dumnezeu" era desigur unul dintre cei mai importanţi termeni prin care era desemnat Iisus Hristos în relaţia lui cu Tatăl; iar cînd „Evanghelia" sau „Scriptura" era sinonimă cu „Cuvîntul lui Dumnezeu", prezenţa lui Hristos în acest mijloc al harului era într-un fel identificată cu prezenţa lui în trup. Traducerea termenului λόγος cu *sermo*, „predică" sau „discurs", pare să fi fost destul de răspîndită în latina primelor veacuri creştine: Hristos era predica lui Dumnezeu. Ceea ce însemna că, prin prezenţa lui în cuvîntul propovăduit, Hristos, Cuvîntul Persoană, a dat învăţătură Bisericii şi puterea de a crede şi urma această învăţătură. Cînd Origen vorbea despre „cuvîntul dumnezeiesc" care a făgăduit să alunge răul din cei care i-au oferit sălaş, el se referea la Hristos ca fiind Cuvîntul, dar şi la Scriptură ca fiind cuvîntul şi la propovăduirea cuvîntului. Bătrînul care l-a convertit pe Iustin la creştinism nutrea în adîncul sufletului o mare dragoste pentru prooroci şi pentru ucenicii lui Hristos. Cuvintele lui Hristos, spunea el, „au în ele însele o măreţie înspăimîntătoare şi sînt de ajuns să-i facă de ocară pe cei care se abat de la drumul cel drept, în vreme ce partea cea mai încîntătoare o primesc cei care le pun în faptă".

Or. *Princ.* 3.1.15 (*GCS* 22:222-223)

Iust. *Dial.* 8.2 (Goodspeed 99)

O versiune aparte a doctrinei cuvîntului ca mijloc al harului este ilustrată de concepţia potrivit căreia Scripturile îl pot converti pe cititor, chiar dacă nu a primit învăţătura

creștină în mod nemijlocit. Tertulian susținea că oricine „ascultă" (care în contextul respectiv semnifică „citește") Vechiul Testament îl va găsi pe Dumnezeu acolo, iar dacă se străduiește să îl înțeleagă va fi adus la credință. Tațian mărturisea că în timp ce studia practicile religioase și ideile filozofice păgîne a dat peste Vechiul Testament, al cărui stil literar, viziune profetică, forță morală și doctrină a providenței l-au determinat să creadă în el, să respecte cuvîntul lui Dumnezeu și, în felul acesta, să se elibereze de sub tirania stăpînilor cosmosului. În mod asemănător, Teofil descrie cum, pe cînd era încă necredincios, i-a întîlnit pe profeții Vechiului Testament și s-a convertit; de aceea, el își îndemna cititorii să arate respectul cuvenit Scripturilor profetice. Întîlnirea providențială cu prezicerea sau povața potrivită din Scripturi a devenit un loc comun în literatura convertirii: de pildă, ascultarea de către Antonie a pasajelor din Evanghelia după Matei 19,21 și 6,34; sau citirea de către Augustin a fragmentului din Romani 13,13, care îi alungă îndoiala și îi aduce certitudinea absolută; sau citirea unui psalm în timpul Liturghiei care îi întărește credința lui Martin din Tours; sau întîmplarea cu Francisc din Assisi, care, după ce face semnul crucii deasupra Bibliei, o deschide la cele trei pasaje din Evanghelii care erau în deplină consonanță cu starea sa de spirit. Din păcate teologia dogmatică nu i-a acordat locul meritat doctrinei cuvîntului lui Dumnezeu, predicat, dar și citit, care a avut o importanță deosebită în cadrul doctrinei generale a mijloacelor harului din secolele al II-lea și al III-lea.

Tert. *Apol.* 18.9 (*CCSL* 1:119)

Taț. *Or.* 29-30 (*TU* 4-1:29-31)

Teof. *Autol.* 1.14 (*SC* 20:88-90)

At. *V. Ant.* 2-3 (*PG* 26:841-845)

Aug. *Conf.* 8.12.29 (*CSEL* 33:194-195)

Sulp. Sev. *Mart.* 9.5-7 (*SC* 133:272)

În această perioadă, doctrina mijloacelor harului se referea în primul rînd la Sfintele Taine, deși expresia „Sfinte Taine" avea pe atunci conotații mult mai largi. Din scrierile lui Tertulian și Ioan Gură de Aur rezultă ce bogăție de practici și învățături creștine acopereau termenul latinesc *sacramentum* și cel grecesc μυστήριον; în Noul Testament cuvîntul grecesc nu pare să se refere niciodată în mod explicit la „Sfintele Taine". Nici teologia primelor veacuri creștine nu a tratat în detaliu problema Sfintelor Taine; doctrina ei sacramentală s-a născut din învățătura și practica propriu-zisă a Bisericii. Botezul și Euharistia erau văzute ca avînd legătură directă cu pasajele din 1 Corinteni 10,1-4 și poate cu Ioan 19,34 și 1 Ioan 5,6, însă nu putea exista o doctrină a Sfintelor Taine înainte să se fi elaborat doctrinele botezului, Euharistiei, pocăinței și ale celorlalte Sfinte Taine. Definirea unei doctrine a Sfintelor Taine în general și stabilirea numărului lor la

potrivit căruia, în timp ce toţi credincioşii pot spune împreună cu apostolul în 1 Corinteni 7,40, „Şi socot că şi eu am Duhul lui Dumnezeu", aceasta nu îi transformă pe toţi credincioşii în apostoli; prin urmare distincţia dintre cler şi laici trebuia încă să fie respectată.

Tert. *Castit.* 4.5 (*CCSL* 2: 1021)

Tert. *Castit.* 7.3 (*CCSL* 2: 1024-1025)

În cea mai veche formulă de hirotonire care s-a păstrat în *Tradiţia apostolică* a lui Hipolit se rostea rugăciunea ca Dumnezeu să pogoare peste episcop puterea Duhului Sfînt, pe care a dat-o Hristos apostolilor, şi să-l facă vrednic de a mijloci în numele oamenilor şi de a le ierta păcatele. Textele liturgice şi canoanele care s-au păstrat ne întăresc şi ele impresia unei mari varietăţi de practici şi atribuţii în relaţia dintre preot (sau presbiter) şi episcop, care se pare că în unele locuri era interşanjabilă, iar în altele nu; însă aceste surse sînt şi o mărturie a unei înţelegeri din ce în ce mai profunde şi mai larg răspîndite a rolului sacramental al preoţiei ca mijlocitoare a harului, a continuităţii sale cu apostolii şi a funcţiei de garantă a unităţii.

Hipol. *Trad. ap.* 3 (*SC* 11: 27-30)

Unul dintre mijloacele harului asociat cu funcţia ecleziastică, deşi nu în mod exclusiv, era cuvîntul lui Dumnezeu. „Cuvîntul lui Dumnezeu" era desigur unul dintre cei mai importanţi termeni prin care era desemnat Iisus Hristos în relaţia lui cu Tatăl; iar cînd „Evanghelia" sau „Scriptura" era sinonimă cu „Cuvîntul lui Dumnezeu", prezenţa lui Hristos în acest mijloc al harului era într-un fel identificată cu prezenţa lui în trup. Traducerea termenului λόγος cu *sermo*, „predică" sau „discurs", pare să fi fost destul de răspîndită în latina primelor veacuri creştine: Hristos era predica lui Dumnezeu. Ceea ce însemna că, prin prezenţa lui în cuvîntul propovăduit, Hristos, Cuvîntul Persoană, a dat învăţătură Bisericii şi puterea de a crede şi urma această învăţătură. Cînd Origen vorbea despre „cuvîntul dumnezeiesc" care a făgăduit să alunge răul din cei care i-au oferit sălaş, el se referea la Hristos ca fiind Cuvîntul, dar şi la Scriptură ca fiind cuvîntul şi la propovăduirea cuvîntului. Bătrînul care l-a convertit pe Iustin la creştinism nutrea în adîncul sufletului o mare dragoste pentru prooroci şi pentru ucenicii lui Hristos. Cuvintele lui Hristos, spunea el, „au în ele însele o măreţie înspăimîntătoare şi sînt de ajuns să-i facă de ocară pe cei care se abat de la drumul cel drept, în vreme ce partea cea mai încîntătoare o primesc cei care le pun în faptă".

Vezi *infra*, pp. 202-206

Or. *Princ.* 3.1.15 (*GCS* 22: 222-223)

Iust. *Dial.* 8.2 (Goodspeed 99)

O versiune aparte a doctrinei cuvîntului ca mijloc al harului este ilustrată de concepţia potrivit căreia Scripturile îl pot converti pe cititor, chiar dacă nu a primit învăţătura

creştină în mod nemijlocit. Tertulian susţinea că oricine „ascultă" (care în contextul respectiv semnifică „citeşte") Vechiul Testament îl va găsi pe Dumnezeu acolo, iar dacă se străduieşte să îl înţeleagă va fi adus la credinţă. Taţian mărturisea că în timp ce studia practicile religioase şi ideile filozofice păgîne a dat peste Vechiul Testament, al cărui stil literar, viziune profetică, forţă morală şi doctrină a providenţei l-au determinat să creadă în el, să respecte cuvîntul lui Dumnezeu şi, în felul acesta, să se elibereze de sub tirania stăpînilor cosmosului. În mod asemănător, Teofil descrie cum, pe cînd era încă necredincios, i-a întîlnit pe profeţii Vechiului Testament şi s-a convertit; de aceea, el îşi îndemna cititorii să arate respectul cuvenit Scripturilor profetice. Întîlnirea providenţială cu prezicerea sau povaţa potrivită din Scripturi a devenit un loc comun în literatura convertirii: de pildă, ascultarea de către Antonie a pasajelor din Evanghelia după Matei 19,21 şi 6,34; sau citirea de către Augustin a fragmentului din Romani 13,13, care îi alungă îndoiala şi îi aduce certitudinea absolută; sau citirea unui psalm în timpul Liturghiei care îi întăreşte credinţa lui Martin din Tours; sau întîmplarea cu Francisc din Assisi, care, după ce face semnul crucii deasupra Bibliei, o deschide la cele trei pasaje din Evanghelii care erau în deplină consonanţă cu starea sa de spirit. Din păcate teologia dogmatică nu i-a acordat locul meritat doctrinei cuvîntului lui Dumnezeu, predicat, dar şi citit, care a avut o importanţă deosebită în cadrul doctrinei generale a mijloacelor harului din secolele al II-lea şi al III-lea.

Tert. *Apol.* 18.9 (*CCSL* 1: 119)

Taţ. *Or.* 29-30 (*TU* 4-1: 29-31)

Teof. *Autol.* 1.14 (*SC* 20: 88-90)

At. *V. Ant.* 2-3 (*PG* 26:841-845)

Aug. *Conf.* 8.12.29 (*CSEL* 33: 194-195)

Sulp. Sev. *Mart.* 9.5-7 (*SC* 133: 272)

În această perioadă, doctrina mijloacelor harului se referea în primul rînd la Sfintele Taine, deşi expresia „Sfinte Taine" avea pe atunci conotaţii mult mai largi. Din scrierile lui Tertulian şi Ioan Gură de Aur rezultă ce bogăţie de practici şi învăţături creştine acopereau termenul latinesc *sacramentum* şi cel grecesc μυστήριον; în Noul Testament cuvîntul grecesc nu pare să se refere niciodată în mod explicit la „Sfintele Taine". Nici teologia primelor veacuri creştine nu a tratat în detaliu problema Sfintelor Taine; doctrina ei sacramentală s-a născut din învăţătura şi practica propriu-zisă a Bisericii. Botezul şi Euharistia erau văzute ca avînd legătură directă cu pasajele din 1 Corinteni 10,1-4 şi poate cu Ioan 19,34 şi 1 Ioan 5,6, însă nu putea exista o doctrină a Sfintelor Taine înainte să se fi elaborat doctrinele botezului, Euharistiei, pocăinţei şi ale celorlalte Sfinte Taine. Definirea unei doctrine a Sfintelor Taine în general şi stabilirea numărului lor la

şapte au avut loc de-abia la începuturile teologiei scolastice în Apus şi se pare că au fost adoptate de tradiţia răsăriteană pe baza dezvoltării lor apusene.

Deşi referiri la doctrina botezului se regăsesc în întreaga literatură creştină a secolelor al II-lea şi al III-lea, un singur tratat care s-a păstrat din acea perioadă este dedicat în exclusivitate acestui subiect, şi anume tratatul lui Tertulian. Cea mai concisă afirmaţie a sa cu privire la doctrina botezului a făcut-o de fapt nu în acest tratat despre botez, ci într-o polemică împotriva lui Marcion. (Dintr-o atitudine polemică similară s-a născut şi teza lui Irineu care a condus la elaborarea doctrinei Bisericii asupra Euharistiei.) Combătînd dualismul lui Marcion dintre Creator şi Mîntuitor, Tertulian susţinea că nici unul dintre cele patru daruri principale ale botezului nu putea fi asigurat dacă ar exista acel dualism. Cele patru daruri erau : lăsarea păcatelor, eliberarea din robia morţii, înnoirea şi darul Duhului Sfînt. Toate acestea ar fi fost viciate dacă ipoteza lui Marcion ar fi fost adevărată. Este demn de notat faptul că Tertulian, indiferent de ce convingeri montaniste nutrea la acea dată, rezuma doctrina Bisericii veacului său – ca şi a veacului precedent şi a veacurilor următoare. Ar fi greu să găsim în scrierile celorlalţi autori creştini o altă enumerare mai concisă a darurilor botezului decît cea a lui Tertulian, însă cei care au vorbit despre botez au pomenit şi ei unul sau mai multe dintre aceste daruri.

Tert. *Bapt.* (*CCSL* 1:277-295)

Vezi *infra*, p. 184

Tert. *Marc.* 1.28.2 (*CCSL* 1:472)

Botezul aduce lăsarea păcatelor; doctrina botezului a fost de fapt rezultatul numeroaselor referiri la iertarea păcatelor din literatura acelor secole. Domnul le-a poruncit apostolilor, aşa cum spune evanghelistul Matei, 28,19-20, reluat de Ciprian, să boteze toate neamurile în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh pentru ca prin botez să li se ierte lor păcatele trecute. Hipolit îi descrie pe cei care, prin credinţa în cuvîntul adevărului, s-au curăţat de murdăria păcatelor, ca fiind cei care vor primi Duhul Sfînt. În concepţia lui Irineu, vindecarea leprosului Naiman relatată în 4 Regi, 5, a fost un fel de botez ; căci „noi leproşi fiind prin păcat, sîntem curăţiţi prin apa sfîntă şi prin invocarea Domnului, iar din vechile greşeli sîntem reînnoiţi spiritual, devenind asemenea pruncilor". Botezul lui Ioan Botezătorul a fost unul „al pocăinţei întru iertarea păcatelor" ; însă aceasta însemna, potrivit lui Tertulian, că Ioan a vestit o iertare care urma să vină, în vreme ce în Hristos şi prin botezul pe care l-a instituit El se confereau

Cipr. *Ep.* 27.3 (*CSEL* 3:543)

Hipol. *Dan.* 4.59.4 (*GCS* 1-1:336)

Irin. *fr.* 33 (Harvey 2:497-498); Or. *Ioan* 6.48.250 (*GCS* 10:157)

Marcu 1,4

Tert. *Bapt.* 10.5-6 (*CCSL* 1:285)

Clem. *Str.* 2.13.58.1 (*GCS* 52:144)

în fapt iertarea şi sfinţirea. A fi botezat pentru (*ad litteram*, întru) iertarea păcatelor însemna, potrivit lui Clement din Alexandria, o lepădare a modului de viaţă păgîn şi o înlocuire a păcatului cu credinţa; aceasta era ceea ce făcea ca păcatul săvîrşit după botez să fie considerat atît de grav, iar o a „doua pocăinţă" să fie privită drept un privilegiu care nu putea fi tratat cu uşurinţă.

Ps. 81,6

Clem. *Paed.* 1.6.26.1-2 (*GCS* 12:105)

Clement vedea o legătură strînsă între iertarea păcatelor prin botez şi „eliberarea din robia morţii", care era probabil cel mai răspîndit termen ce desemna mîntuirea prin Hristos. Înfăţişînd botezul creştinilor ca pe o imitare a „modelului" (ὑπογραφή) botezului lui Hristos, el îi enumera efectele: „Atunci cînd sîntem botezaţi, sîntem luminaţi; luminaţi fiind, devenim fii; devenind fii, ne desăvîrşim; desăvîrşindu-ne, dobîndim veşnicia. «Eu am zis: dumnezei sînteţi şi toţi fii ai Celui Preaînalt.» Această lucrare este numită darul harului, luminare, desăvîrşire şi spălare: spălarea păcatelor noastre, harul prin care ne sînt iertate greşelile şi luminarea prin care zărim lumina sfîntă a mîntuirii, adică îl vedem desluşit pe Dumnezeu". Luminarea ca eliberare din întuneric era o metaforă frecventă pentru această eliberare din lanţurile morţii prin botez, aşa cum sugerează două pasaje din Epistola către Evrei, 6,4 şi 10,32. Cînd Iustin explica semnificaţia metaforei în sensul luminării în înţelegere a celor care se botezau, aceasta pare să fi reprezentat o reducere apologetică a semnificaţiei pe care o dădea luminării învăţătura Bisericii; căci, în alte contexte, termenul era folosit în sensul pe care i-l dădea Clement, adică sinonim cu mîntuirea. O altă metaforă pentru această mîntuire era „pecetea", în sensul în care vorbea Herma despre apa botezului ca despre o pecete prin care cei care urmau să fie mîntuiţi urcau din moartea vieţii lor trecute spre adevărata viaţă; chiar şi coborîrea în iad era interpretată în sensul că apostolii coborîseră pe tărîmul morţilor ca să le propovăduiască această pecete a botezului care îi va elibera din lanţurile morţii.

Const. Ap. 2.32.3 (Funk 115)

Iust. *I Apol.* 61.12 (Goodspeed 71)

Didim *Trin.* 2.1 (*PG* 39:452)

Herm. *Sim.* 9.16.3-5.93 (*SC* 53:326-328)

Const. Ap. 7.43.3 (Funk 448)

O dată cu eliberarea de sub robia morţii, creştinii au primit o nouă viaţă. Expresia „baia naşterii celei de a doua" din Epistola către Tit 3,5 era sinonimă cu „botezul naşterii celei de a doua". Împletind pasajul din Epistola către Tit şi fragmentul despre creaţie din Geneză, Metodiu de Olimp a dezvoltat ideea că Biserica, printr-o comuniune cu Logosul, a dat naştere credincioşilor prin înnoirea primită la botez; „cei luminaţi primesc [de la Duhul Sfînt] şi

Met. *Symp.* 3.8.72 (*GCS* 27:36)

prin [el] sînt cu adevărat născuţi întru veşnicie". Fiind pe deplin conştient de faptul că riturile baptismale păgîne aveau ca scop „purificarea şi scutirea de pedeapsă", Tertulian punea aceste rituri în antiteză cu botezul creştin, care nimicea cu adevărat moartea prin spălarea păcatelor.

Tert. *Bapt.* 5.1 ; 6 (*CCSL* 1:280; 282)

Practica botezului copiilor a contribuit la elaborarea de către Ciprian a unei doctrine mai clare a păcatului originar.

Vezi *infra*, pp. 301-302

Argumentaţia lui avea la bază ideea potrivit căreia prin botez omul dobîndeşte har şi iertarea păcatelor ; căci „Fiul Omului n-a venit ca să piardă sufletele oamenilor, ci ca să le mîntuiască". De aceea, Origen putea să considere renaşterea şi înnoirea vieţii ca urmare a „băii naşterii celei de a doua" drept o dovadă a puterii transformatoare a Evangheliei şi a superiorităţii ei faţă de filozofia păgînă.

Cipr. *Ep.* 64.2 ; 5 (*CSEL* 3:718; 720)

Luca 9,56

Or. *Cels.* 1.64 (*GCS* 2: 116-118)

Dar totuşi se pare că, potrivit lui Origen, cît şi potrivit doctrinei Bisericii în general, darul cel mai evident al botezului era darul Duhului Sfînt. Aşa cum reiese din afirmaţiile lui Origen, doctrina botezului era adesea privită în strînsă legătură cu doctrina Duhului Sfînt ca dar al botezului ; şi, de vreme ce aceasta se întîmpla cu mult înainte de elaborarea doctrinei Duhului Sfînt, tendinţa de a vorbi despre Sfîntul Duh în termeni mai puţin „personali" ar fi putut să fi întîrziat dezvoltarea unei forme complete a doctrinei Treimii. Pe de altă parte, o încadrare timpurie a doctrinei Sfîntului Duh în doctrina Treimii ar fi putut afecta dezvoltarea doctrinei botezului, dar, în realitate, aceasta s-a întîmplat prea tîrziu ca să mai aibă vreo importanţă reală. Asocierea botezului lui Hristos cu darul Sfîntului Duh i-a fost atribuită lui Ioan Botezătorul în toate cele patru Evanghelii şi apare şi în Faptele Apostolilor, devenind încă de timpuriu un element fundamental în învăţătura creştină. Atunci cînd Ignatie vorbea despre „apa grăitoare" este posibil ca el să fi pus în antiteză darul Duhului Sfînt primit prin apa botezului creştin cu făgăduinţa primirii Duhului în alte ritualuri de purificare ; paralela dintre botez şi Sfîntul Duh apare şi în alte lucrări ale sale. Legătura dintre Duhul Sfînt şi botez este aspectul doctrinar cel mai semnificativ al tratatului lui Tertulian *Despre botez*, în care pasajul despre coborîrea îngerului peste scăldătoare îi oferă o bună ocazie pentru descrierea spălării păcatelor prin botez, urmată de mirungere şi de punerea mîinilor, prin care (mai mult decît prin botezul însuşi) este primit Duhul Sfînt. Mărturia liturgică din *Tradiţia apostolică* a lui Hipolit despre primirea Duhului Sfînt de către cei botezaţi se pierde în

Or. *Princ.* 1.3.2 (*GCS* 22: 50)

Vezi *infra*, pp. 225-232

Mat. 3,11 ; Marcu 1,8 ; Luca 3,16 ; Ioan 1,33
Fapte 1,5

Ign. *Rom.* 7.2 (Bihlmeyer 100)

Ign. *Ef.* 18.2 (Bihlmeyer 87)

Ioan 5,4

Tert. *Bapt.* 5.5 (*CCSL* 1:281)

Tert. *Bapt.* 8.1 (*CCSL* 1:283)

ţesătura textului şi oferă un răspuns cît se poate de echivoc la întrebarea dacă botezul însuşi sau o altă parte a ritualului îi conferă celui botezat Duhul Sfînt. Deşi răspunsul la această întrebare nu poate fi găsit nici în învăţătura proprie a lui Hipolit, este totuşi clar faptul că el făcea o legătură între „baia naşterii celei de-a doua" din Tit 3,5 şi suflarea Duhului Sfînt, considerînd darul Duhului Sfînt ca fiind dependent faţă de „spălarea" adusă prin botez. Oricare ar fi fost momentul precis al venirii Sfîntului Duh, Ciprian exprima o doctrină a întregii Biserici atunci cînd scria că „apa singură nu poate să îl spele de păcate şi să îl sfinţească pe om dacă nu are şi Duhul Sfînt. De aceea, ei [adversarii lui în problema rebotezării ereticilor] trebuie să fie siguri de prezenţa Duhului Sfînt acolo unde spun că este botez ; altfel, nu este botez acolo unde nu este Duhul Sfînt, căci nu poate exista botez fără Duhul Sfînt". Din felul în care rezuma Tertulian aceste patru daruri rezultă foarte clar că „la sfîrşitul secolului al II-lea, dacă nu cumva cincizeci de ani mai devreme, doctrina botezului (chiar şi fără ajutorul polemicilor) era atît de bine dezvoltată încît nu i s-a mai putut adăuga nimic semnificativ de-a lungul veacurilor următoare pînă în timpurile noastre".

Lampe (1956) 128-142

Hipol. *Antihr.* 59 (*GCS* 1-11 : 39-40)

Hipol. *Dan.* 4.59.4 (*GCS* 1-1 : 336)

Cipr. Ep. 74.5 (*CSEL* 3 : 803)

E. Evans (1964) - xxix

Nu acelaşi lucru se poate însă spune şi despre doctrina prezenţei reale a trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie, care a devenit subiect de controversă abia în secolul al IX-lea. Formularea definitivă şi clară a chestiunilor doctrinare privind Euharistia a trebuit să aştepte această controversă şi altele care au urmat. Ceea ce nu înseamnă totuşi că Biserica nu avea încă o doctrină a Euharistiei, ci că formulările ei doctrinare nu trebuie căutate în tratatele dogmatice şi polemice închinate teologiei sacramentale. Şi mai înseamnă, de asemenea, că efortul de a cerceta lucrările Părinţilor din secolele al II-lea şi al III-lea pentru a afla părerea lor despre controversele din secolele al IX-lea sau al XVI-lea este imatur şi mai ales lipsit de sens.

Poate că cea mai bună ilustrare a acestei inutilităţi este controversa care s-a născut în secolul al XVI-lea pe marginea învăţăturii euharistice a lui Irineu, mai ales pe marginea unui anumit pasaj. Întrucît reuneşte temele fundamentale ale doctrinei euharistice, acest pasaj ar putea avea aceeaşi funcţie în discuţia despre Euharistie pe care a avut-o pasajul din Tertulian în discuţia noastră despre doctrina botezului. Combătînd, asemenea lui

Tertulian, concepţia dualistă cu privire la creaţie, Irineu oferea ca argumente împotriva ideilor gnostice practica Sfintelor Taine şi învăţătura Bisericii; Hristos binecuvîntase pîinea care aparţinea creaţiei şi rostise: „Acesta este trupul meu". Biserica primise această tradiţie a aducerii de prinoase lui Dumnezeu de la apostoli şi o răspîndise în întreaga lume: „Îi aducem lui Dumnezeu prinoase care sînt dintru ale sale, mărturisind şi propovăduind cu tărie comuniunea dintre trup şi suflet. Căci, aşa cum pîinea făcută din roadele pămîntului, după ce a primit binecuvîntarea lui Dumnezeu, nu mai este pîine obişnuită, ci Euharistie, care are două firi, una pămîntească şi una cerească, tot aşa şi trupurile noastre, atunci cînd primesc Euharistia, nu mai sînt supuse stricăciunii, ci au nădejdea învierii întru [viaţa] veşnică". În lumina controversei pe marginea acestor cuvinte, ar părea exagerat să spunem că „nimic nu este mai limpede decît ceea ce afirmă Părinţii despre acest lucru".

Irin. *Haer.* 4.17.5 (Harvey 2:197-199)

Irin. *Haer.* 4.18.5 (Harvey 2:205-208)

Harvey 2:206

Totuşi, din mărturiile care ni s-au păstrat, reiese limpede faptul că nici un Părinte ortodox din secolul al II-lea sau al III-lea nu a declarat că prezenţa trupului şi a sîngelui lui Hristos în Euharistie ar fi pur simbolică (deşi Clement şi Origen au fost foarte aproape) şi nici nu a menţionat o transformare de substanţă prin care se realizează această prezenţă (deşi Ignatie şi Iustin au fost foarte aproape). Doctrina prezenţei reale s-a manifestat în limita acestor extreme neatinse. Esenţial pentru această doctrină era pomenirea (ἀνάμνησις) liturgică a lui Hristos. Aceasta era, potrivit lui Iustin Martirul, o „pomenire a întrupării [lui Hristos] pentru cei care cred în el" şi a „patimilor pe care le-a cunoscut" pentru a-i mîntui pe oameni de păcat şi a-i dezrobi de sub puterea răului. Însă în actul pomenirii, creştinii acelor veacuri credeau că însuşi Hristos este prezent în mijlocul lor, nu numai în timpul Euharistiei, ci şi în afara ei, fapt afirmat pe baza unor făgăduinţe precum cea din Matei 18,20, pe care Clement din Alexandria o asocia căsătoriei, sau cea din Matei 28,20, pe care Origen o cita pentru a-i dovedi lui Celsus că prezenţa lui Dumnezeu şi a lui Hristos nu este una spaţială. Totuşi, slăvirea lui Hristos în actul Euharistiei prin cuvintele şi gesturile liturgice ne face să credem că aceasta era o prezenţă specială, care nu se deosebea de prezenţa lui în Biserică şi nici nu era pur ilustrativă. În scrierile unora dintre primii autori creştini această idee era exprimată într-un limbaj foarte realist. Ignatie numea Euharistia „trupul Mîntuitorului

1Cor. 11,24-25

Iust. *Dial.* 70.4 (Goodspeed 181)

Iust. *Dial.* 41.1; 117.3 (Goodspeed 138; 235)

Clem. *Str.* 2.10.70:4 (*GCS* 52:228)

Or. *Cels.* 2.9 (*GCS* 2:136-137); Or. *Cels.* 5.12 (*GCS* 3:13)

Or. *Ex.* 13.3 (*GCS* 29:274)

Ign. *Smyrn.* 7.1. (Bihlmeyer 108)

nostru Iisus Hristos, care a pătimit pentru păcatele noastre", afirmînd realitatea prezenţei lui Hristos în Euharistie şi combătîndu-i astfel pe docetişti care considerau trupul lui Hristos drept o fantasmă, atît în Întrupare, cît şi în Euharistie; Ignatie îmbina realismul doctrinei euharistice cu o semnificaţie simbolică atunci cînd echivala „pîinea lui Dumnezeu" cu „trupul lui Iisus Hristos" şi mergea mai departe punînd semnul egalităţii între „sîngele lui" şi „iubirea nestricăcioasă". Tertulian vorbea despre pîinea Euharistiei ca despre un „simbol" al trupului lui Hristos, însă şi el învăţa că în Euharistie trupul celui care se împărtăşeşte se hrăneşte cu trupul şi sîngele lui Hristos. Teologii nu aveau conceptele potrivite pentru formularea unei doctrine a prezenţei reale care făcea parte în mod evident din învăţătura de credinţă a Bisericii, dar nu era încă explicit propovăduită sau mărturisită în crezuri.

Ign. *Rom.* 7.3 (Bihlmeyer 100-101)

Tert. *Marc.* 3.19.4 (*CCSL* 1:533); Tert. *Marc.* 4.40.1 (*CCSL* 1:656)

Tert. *Res.* 8.3 (*CCSL* 2:931)

Totuşi, aşa cum reiese din sintagma folosită de Irineu pentru desemnarea Euharistiei, şi anume „nu pîine obişnuită", această doctrină a prezenţei reale care făcea parte din învăţătura de credinţă a Bisericii şi era afirmată prin intermediul Liturghiei se lega în mod intrinsec de ideea jertfei euharistice. Multe dintre pasajele pe care le-am amintit deja cu privire la pomenire şi la prezenţa reală vorbeau şi despre jertfă, ca de pildă cîteva pasaje ambigue din scrierile lui Iustin în care jertfa iudaică este pusă în antiteză cu jertfa din „pomenirea făcută prin hrana solidă şi lichidă" în cadrul Euharistiei creştine. Una dintre cele mai ample şi clare interpretări ale Euharistiei în sensul de jertfă din teologia anteniceeană îi aparţine lui Ciprian, el fiind de altfel şi unul dintre primii Părinţi care au interpretat preoţia creştină în sens sacerdotal. În cursul unei dezbateri pe teme liturgice, Ciprian a mărturisit: „Dacă Iisus Hristos, Domnul şi Dumnezeul nostru, este El însuşi arhiereul lui Dumnezeu-Tatăl, dîndu-se pe sine jertfă Tatălui şi poruncind ca aceasta să se facă şi spre pomenirea lui, atunci preotul care împlineşte întocmai ceea ce a făcut Hristos este cu adevărat în slujba lui Hristos; şi el îi aduce în Biserică o jertfă adevărată şi desăvîrşită lui Dumnezeu-Tatăl atunci cînd o aduce aşa cum a adus-o însuşi Hristos". Această mărturisire se baza pe credinţa că „patima Domnului este jertfa pe care o aducem noi". Jertfa lui Hristos pe cruce a fost una totală; jertfa euharistică nu adaugă nimic la aceasta şi nici nu o „repetă", ca şi cînd ar fi existat mai multe jertfe. Dar aşa cum preotul Melchisedec „a prefigurat taina jertfei

Iust. *Dial.* 117.3 (Goodspeed 235); Iust. *Dial.* 41.1 (Goodspeed 138); Iust. *1 Apol.* 13 (Goodspeed 33-34)

Vezi *supra*, p. 48

Cipr. *Ep.* 63.14 (*CSEL* 3:713)

Cipr. *Ep.* 63.17 (*CSEL* 3: 714)

Fac. 14,18

Cipr. *Ep.* 63.4 (*CSEL* 3 : 703)
Cipr. *Ep.* 63.14 (*CSEL* 3 : 713)
Cipr. *Ep.* 63.9 (*CSEL* 3 : 708)

Domnului", tot astfel şi jertfa euharistică a Bisericii se împlineşte „spre pomenirea" jertfei din Vinerea Patimilor şi „spre slava unei sfinţiri îndreptăţite". Şi în alte discuţii pe teme liturgice Ciprian afirma cu tărie că „jertfă" este un termen potrivit pentru Euharistie ; însă mai preciza că „jertfa duhului umilit" este „şi ea o jertfă bineplăcută lui Dumnezeu".

Cipr. *Laps.* 25-26 (CSEL 3 : 255)
Ps. 50 : 18
Cipr. *Ep.* 76.3 (CSEL 3 : 830-831)

O altă temă importantă a doctrinei euharistice era credinţa că participarea la Cina Domnului îl va pregăti pe cel care se împărtăşeşte pentru viaţa veşnică. Poate cea mai cunoscută afirmaţie în acest sens îi aparţine lui Ignatie care compara pîinea Euharistiei cu „doctoria nemuririi, leacul împotriva morţii şi viaţa veşnică în Iisus Hristos". Controversatele cuvinte ale lui Iustin despre „prefacerea" (μεταβολή) care are loc în timpul Euharistiei se referă fie la preschimbarea Darurilor prin sfinţirea lor, fie la transformarea trupească a creştinului prin primirea darului nemuririi, fie la amîndouă. Irineu chiar făcea o paralelă între aceste două transformări cînd spunea că trupurile celor care primesc Împărtăşania nu mai sînt supuse stricăciunii, întocmai cum pîinea sfinţită nu mai este una obişnuită. Pe de altă parte, nu este chiar de la sine înţeles dacă toate ecourile acestei teme se referă în mod explicit la Euharistie. Cînd Clement din Alexandria numeşte „doctoria nemuririi" „magnifică", nu pare să existe vreo conotaţie euharistică în cuvintele lui. Iar cînd Origen numeşte „pîinea cea spre fiinţă" (ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος) din Rugăciunea Domnească „acea [pîine] care este cu adevărat potrivită cu firea raţională, fiind asemenea înseşi substanţei sale, aducînd sufletului sănătate, plinătate şi putere şi dînd celui care mănîncă din ea un strop din propria ei nemurire", nu este tocmai clar dacă descrie efectele împărtăşirii din pîinea euharistică. Ceea ce adaugă el, şi anume că „Logosul lui Dumnezeu este nemuritor", ar putea ajuta la explicarea legăturii pe care o vedea între nemurire şi „pîinea cea spre fiinţă" precum şi la înţelegerea acelor scrieri despre jertfă ale unor autori precum Iustin, căci în ultimă instanţă ambele teme îşi aveau sursa în învăţătura potrivit căreia Hristos Logosul este adevărata jertfă şi adevăratul dar al nemuririi.

Ign. *Ef.* 20.2 (Bihlmeyer 88)

Iust. *1 Apol.* 66.2 (Goodspeed 74-75)

Irin. *Haer.* 4.18.5 (Harvey 2 : 207-208)

Clem. *Prot.* 10.106.2 (*GCS* 12 : 76)

Or. *Orat.* 27.9 (*GCS* 3: 369)

În plus, ambele teme par să izvorască din învăţătura Bisericii şi din practica ei liturgică. Din mărturiile liturgice reiese faptul că Euharistia era înţeleasă ca o jertfă, a cărei relaţie cu jertfele din Vechiul Testament era cea dintre arhetip şi tip şi a cărei relaţie cu jertfa de pe cruce

era una de „reprezentare", întocmai cum pîinea Euharistiei „reprezenta" trupul lui Hristos. Se pare, de asemenea, că spiritualizarea realităţii materiale din concepţia teologică a lui Clement din Alexandria şi Origen a mers cît se poate de departe fără a se apropia totuşi de erezia gnostică; de aceea, faptul că ei foloseau noţiuni euharistice golindu-le însă de conţinutul lor euharistic, precum „doctoria nemuririi" şi „pîinea care conferă nemurirea" pare să sugereze cît de importante erau aceste noţiuni în doctrina exprimată prin cultul Bisericii. Ei spiritualizau o reprezentare puternic înrădăcinată a semnificaţiei Cinei Domnului. Această reprezentare, pe care o putem reconstitui din scrierile vremii, este cu mult mai importantă pentru dezvoltarea doctrinei Bisericii decît spiritualizarea care a derivat din ea. A fost nevoie de un mare rafinament teologic pentru ca reprezentarea să se cristalizeze într-o teologie euharistică; iar mai presus de orice, doctrina persoanei lui Hristos a trebuit să fie clarificată înainte de elaborarea unor concepte care să poarte amprenta învăţăturii euharistice. Însă chiar şi în lipsa unor atare concepte care să se ridice la înălţimea acestei învăţături, Biserica a continuat să slujească şi să creadă, să propovăduiască şi să experimenteze cu ajutorul metaforelor, să-şi mărturisească şi să-şi apere credinţa. În doctrină şi în Liturghie, Biserica îl pomenea pe Unul Hristos care era prezent în slujirea ei, iar în experienţa ei colectivă era unită întru această jertfă prin care se împlinea făgăduinţa vieţii veşnice.

Tert. Marc. 1.14.3 (*CCSL* 1:455)

Din mai multe puncte de vedere este nepotrivit să vorbim despre alte „Taine" ale învăţăturii Bisericii anteniceene, cu excepţia pocăinţei, a cărei dezvoltare de-a lungul acestor veacuri am prezentat-o pe scurt cu ocazia discuţiei noastre despre atributul sfinţeniei în doctrina Bisericii, şi poate şi în cazul poruncilor sfinte, a căror indispensabilitate ca o condiţie necesară pentru săvîrşirea cuvenită a Euharistiei a conferit sfintelor porunci un statut sacramental. De-abia după conflictul dintre Augustin şi donatişti teologia apuseană a putut să înceapă elaborarea unei teorii complete despre natura şi numărul Sfintelor Taine, iar această teorie nu s-a manifestat mai devreme de Evul Mediu. Însă dezvoltarea doctrinală din primele veacuri creştine a avut menirea de a clarifica funcţia Bisericii ca mijloc al harului; această clarificare era o condiţie absolut necesară pentru orice încercare de înţelegere a cuvîntului lui Dumnezeu şi a Sfintelor Taine.

Vezi *supra*, pp. 173-175

Vezi *infra*, pp. 316-321

4 Taina Treimii

Punctul culminant al dezvoltării doctrinei Bisericii primelor veacuri creştine l-a constituit dogma Treimii. Prin această dogmă Biserica a confirmat monoteismul, care se aflase la originea disputelor cu iudaismul, şi s-a împăcat cu conceptul de Logos, pe marginea căruia purtase polemici cu păgînismul. Legătura dintre creaţie şi mîntuire, pe care Biserica o apărase în faţa lui Marcion şi a altor gnostici, a fost ridicată la rang de crez în afirmarea relaţiei dintre Tatăl şi Fiul; iar doctrina Duhului Sfînt, al cărei caracter ambiguu fusese accentuat de conflictul cu montanismul, a fost inclusă în mărturisirea de credinţă. Doctrina afirmată şi propovăduită de Biserică în secolele al II-lea şi al III-lea a condus şi ea la cristalizarea dogmei Treimii, căci prin această dogmă creştinismul trăgea o linie de demarcaţie între el şi credinţa păgînă în forţele supranaturale şi îşi reafirma caracterul de religie a mîntuirii.

O asemenea afirmare a modului cum dogma Treimii, formulată de Conciliul de la Niceea, se raporta la secolele anterioare ar putea totuşi să dea falsa impresie a parcurgerii unui drum fără piedici, ceea ce este departe de adevăr, căci permanentele reformulări ale dogmei au fost impuse de cea mai aprinsă polemică doctrinară pe care o cunoscuse Biserica pînă în acel moment. Problema centrală din cadrul acestei dispute poate fi rezumată în felul următor: „Este divinitatea care a venit pe pămînt şi l-a împăcat pe om cu Dumnezeu întocmai ca divinitatea supremă care conduce cerul şi pămîntul, sau este doar un semizeu?" Controversa iscată de această dilemă s-a prelungit de-a lungul celei mai mari părţi a veacului al IV-lea. Cel care a marcat profund istoria acestei controverse a fost Atanasie, devenit episcop de Alexandria şi apologet al ortodoxiei în 328, la trei ani după Conciliul de la Niceea, şi stins din viaţă în 373, cu doar opt ani înainte de Conciliul de la Constantinopol. În loc să urmărim

Harnack (1905) 192

evoluţia controversei într-o strictă ordine cronologică, ne vom concentra atenţia în primul rînd asupra disputelor de ordin doctrinar, asupra atitudinilor divergente şi mărturisirilor de credinţă, şi mai puţin asupra factorilor din afara sferei teologice care în repetate rînduri au fost pe punctul de a influenţa în mod hotărîtor rezolvarea controversei, dar care au fost contracaraţi de alte forţe. Doctrina a părut adesea a fi victima – sau produsul – politicii duse de Biserică sau a conflictelor dintre personalităţi. Concentrîndu-ne atenţia asupra dezvoltării doctrinei Treimii în sens strict teologic nu diminuăm importanţa acestor factori, ci doar îi lăsăm în seama cercetării istorice.

Firea divină a lui Hristos

În multitudinea de metafore prin care exprimau sensul mîntuirii, toţi creştinii împărtăşeau convingerea că mîntuirea este lucrarea unei fiinţe cu nimic mai prejos decît Făcătorul cerului şi al pămîntului. În mulţimea reacţiilor faţă de sistemele gnostice, creştinii erau siguri de faptul că Mîntuitorul nu aparţine unei ordini inferioare a realităţii divine, ci este Dumnezeu însuşi. Cea mai veche predică păstrată a Bisericii creştine după Noul Testament începea cu următoarele cuvinte: „Fraţilor, se cuvine să ne gîndim la Iisus Hristos ca la Dumnezeu, ca la judecătorul viilor şi morţilor. Şi nu ar trebui să ne micşorăm mîntuirea; căci dacă îl privim ca fiind mai puţin decît este cu adevărat, aceasta înseamnă că ne şi aşteptăm să primim mai puţin". Cea mai veche mărturie păstrată a morţii unui martir creştin cuprindea afirmaţia: „Nu este cu putinţă să ne lepădăm de Hristos... sau să ne închinăm altuia. Căci pe el, Fiul lui Dumnezeu, îl preaslăvim, dar pe martiri ...îi preţuim". Cea mai veche relatare păgînă referitoare la Biserică îi descria pe creştini adunîndu-se înainte de răsăritul soarelui şi „înălţînd un imn de slavă lui Hristos ca [unui] zeu". Cea mai veche rugăciune liturgică păstrată a Bisericii era adresată lui Hristos: „Domnul vine!". Era un mesaj cît se poate de limpede cu privire la ceea ce credea şi propovăduia Biserica, şi anume că „Dumnezeu" este un nume potrivit pentru Iisus Hristos. Dar înainte ca această credinţă şi această propovăduire să se cristalizeze în doctrina Treimii şi în dogma legată de persoana lui Hristos, a fost nevoie de secole întregi de dezbateri şi controverse,

2 Clem. 1.1-2 (Bihlmeyer 71)

M. Polyc. 17.2-3 (Bihlmeyer 129-130)

Plin. *Ep.* 10.96.7

1Cor. 16,22

Nov. *Trin.* 13.17 (Weyer 98)

impunîndu-se şi necesitatea definirii relaţiei dintre această dogmă şi restul doctrinei creştine.

Cel pe care Biserica îl numea Dumnezeu era totodată şi cel a cărui suferinţă şi moarte pe cruce erau subiecte ale mărturiei Bisericii, după cum o dovedeşte contextul cîtorva pasaje. Credinţa în suferinţa îndurată de Hristos a iscat primele controverse doctrinare în sînul Bisericii. Pledînd în numele adversarilor păgîni ai Evangheliei, Celsus a atacat această credinţă susţinînd că „un zeu nu putea să se nască în trup... [şi să] mănînce". Citînd cuvintele din Epistola către Romani 8,3 „asemănarea trupului păcatului", adepţii lui Marcion au protestat împotriva reprezentării lui Hristos ca om cu trup marcat de suferinţă; gnosticismul simonian susţinea că Simon „părea că suferă în Iudeea cînd de fapt el nu a suferit cîtuşi de puţin"; pentru Ptolemeu, Mîntuitorul „a rămas impasibil"; iar evangheliile gnostice încercau să facă o distincţie clară între persoana Mîntuitorului şi durerea şi suferinţele descrise în evangheliile canonice. Însă principiul istoric potrivit căruia între ortodoxie şi erezie nu trebuia trasă o linie de demarcaţie foarte precisă şi în mod prematur este demonstrat de realitatea care devenise evidentă, şi anume aceea că docetismul nu se limita la sfera gnosticilor şi a ereticilor, ci era suficient de răspîndit şi în sînul Bisericii dacă ţinem cont de avertismentele repetate ale primilor apologeţi creştini. Deşi teza susţinută de gnostici cu privire la „suferinţa închipuită" a Mîntuitorului a fost imediat catalogată drept eretică, exemplul lui Clement din Alexandria demonstrează că tendinţele docetice, chiar şi cele din rîndul credincioşilor ortodocşi, trebuie să fie văzute ca o modalitate de a-l „considera pe Iisus Hristos ca fiind Dumnezeu". Faptul că această modalitate înclina prea mult balanţa în favoarea docetismului a fost recunoscut mai ales de Ignatie. El insista asupra ideii că Hristos „s-a născut cu adevărat, a mîncat şi a băut, a fost cu adevărat persecutat de Ponţiu Pilat, a fost cu adevărat răstignit, a murit... şi a înviat din morţi". Totuşi, însăşi existenţa docetismului este o dovadă a convingerii ferme că Hristos trebuia să fie Dumnezeu, chiar şi cu preţul adevăratei lui firi omeneşti.

Problemele ridicate de docetism erau destul de premature întrucît implicaţiile mai profunde şi mai subtile ale acestor aspecte s-au văzut nevoite să aştepte cristalizarea unei la fel de subtile terminologii hristologice precum

2 Clem. 1.2 (Bihlmeyer 71); *M. Polyc.* 17.2 (Bihlmeyer 129)

Vezi *supra*, pp. 90-97; pp. 100-101

Or. *Cels.* 2.16 (*GCS* 2: 145)
Or. *Cels.* 1.69-70 (*GCS* 2: 124)

Tert. *Marc.* 5.14.1 (*CCSL* 1: 705)

Irin. *Haer.* 1.23.3 (Harvey 1.193)
Irin. *Haer.* 1.7.2. (Harvey 1.61)

apud. Ign. *Trall.* 10 (Bihlmeyer 95)

Vezi *supra*, p. 69

Ign. *Trall.* 9 (Bihlmeyer 95)

şi clarificarea unei probleme fundamentale, care nu era relaţia dintre firea divină a lui Hristos şi viaţa lui pămîntească, ci relaţia dintre firea divină a lui Hristos şi natura divină a Tatălui. Cu alte cuvinte, citîndu-l pe Atanasie, „Cum ar fi posibil să nu greşim cu privire la persoana întrupată [a Fiului] dacă sîntem cu desăvîrşire neştiutori în legătură cu descendenţa de netăgăduit a Fiului din Tatăl?". Dezbaterile legate de doctrina hristologică au lămurit această problemă atît sub aspect conceptual, cît şi lingvistic, revenind apoi la tema „dublei mărturisiri" a lui Hristos, atît ca Dumnezeu, cît şi ca om.

At. *Ar.* 1.8. (*PG* 26:28)

Ps.-At. *Apol.* 1.10. (*PG* 26-1112)

În încercarea Bisericii de a oferi o justificare biblică şi o definiţie teologică doctrinei care susţinea că Hristos este Dumnezeu putem distinge cel puţin patru categorii de pasaje din Vechiul Testament care, interpretate corect şi combinate cu pasajele corespondente din Noul Testament, vorbesc despre firea divină a lui Hristos: pasaje ale adopţiei care, identificînd momentul îndumnezeirii sale, implică ideea potrivit căreia statutul de Dumnezeu i-a fost conferit omului Iisus Hristos la botez sau la înviere; pasaje ale identităţii care, vorbind despre Yahve ca fiind „Domnul", îl identifică pe Hristos cu Dumnezeu; pasaje ale distincţiei care, vorbind despre un „Domn" şi despre un alt „Domn", fac o oarecare distincţie între cei doi; şi în sfîrşit pasaje ale derivării care, numindu-l pe Tatăl „mai mare" sau folosind titluri precum înger, Duh, Logos şi Fiu, sugerează faptul că Iisus vine de la Dumnezeu şi este într-un fel mai puţin decît Dumnezeu.

Primul grup de pasaje a constituit fundamentul pentru ceea ce Harnack a definit drept o hristologie adopţionistă: „Iisus este considerat ca fiind omul ales de Dumnezeu, omul în care s-a sălăşluit Divinitatea sau Duhul lui Dumnezeu şi care, după ce a fost pus la încercare, a fost adoptat de Dumnezeu şi înzestrat cu putere deplină". Harnack adaugă un lucru semnificativ: „O singură lucrare care vorbeşte în mod explicit de hristologia adopţionistă s-a păstrat în întregime, şi anume *Păstorul* lui Herma". Este greu de confirmat sau de infirmat caracterul adopţionist al acestei opere din cauza limbajului ambiguu al cărţii şi a problemelor legate de origine şi compoziţie. Asemenea cuvinte precum cele rostite de Petru în Fapte 2,32-36 ar putea fi interpretate în spiritul adopţionist. O interpretare destul de răspîndită a textului Noului Testament, care se baza pe dovezi din diverse manuscrise, versiuni şi citate din scrierile Părinţilor Bisericii, a pus semnul egalităţii între

Harnack (1991) 1:211

Iust. *Dial.* 103.6 (Goodspeed 219)

cuvintele rostite de glasul din ceruri la botezul lui Iisus şi ceea ce se spune în Psalmul 2,7: „Fiul Meu eşti Tu, Eu astăzi Te-am născut"; ebioniţii interpretau şi ei textul în această manieră pentru a-şi sprijini teoria potrivit căreia Iisus a fost un om înzestrat cu puteri deosebite, ale Duhului.

Luca 3,22

Hip. *Haer.* 7.35.2 (*GCS* 26:222)

Se pare că şi Pavel din Samosata a considerat botezul lui Iisus ca fiind evenimentul hotărîtor în procesul de adopţie divină. Deşi este imposibil să-i reconstituim învăţătura din fragmentele care s-au păstrat, se pare că l-ar fi numit „Hristos" pe Iisus numai după botez, în timpul căruia Logosul s-a sălăşluit în omul Iisus prin dăruirea Duhului Sfînt. De asemenea, el interzicea „psalmii... adresaţi Domnului nostru Iisus Hristos". Aceasta este semnificaţia reală a afirmaţiei potrivit căreia Pavel, „contrar învăţăturii Bisericii, împărtăşea teorii josnice şi răuvoitoare potrivit cărora Hristos este în esenţa lui un om obişnuit" şi că „provine de jos". Prin urmare, unirea dintre Iisus şi Logos nu este una de natură ontologică, ci este asemănătoare legăturii dintre creştin şi „omul cel tainic al inimii" sau dintre profeţii Vechiului Testament şi Duhul inspirator. Viziunea lui Pavel asupra acestei doctrine pare să fi fost mult mai precaută decît versiunile anterioare ale teoriei. Dacă Theodotus a fost condamnat deoarece susţinea că „Hristos este un simplu om", în schimb Pavel a inclus o doctrină a Logosului în teoriile sale, conferindu-le o bază exegetică mai potrivită. Ortodoxia creştină de la mijlocul secolului al III-lea nu stăpînea încă o formulă teologică prin care „Iisus Hristos să fie considerat drept Dumnezeu", şi, cu atît mai puţin, o formulă care să descrie relaţia dintre firea lui divină şi viaţa sa pămîntească. Dar avea totuşi o concepţie destul de limpede pentru a putea identifica învăţăturile lui Pavel din Samosata drept „teorii josnice şi răuvoitoare" despre Hristos în relaţia lui cu Dumnezeu.

Eus. *H.e.* 7.30.10 (*GCS* 9:710)

Eus. *H.e.* 7.27.2 (*GCS* 9:702)
Eus. *H.e.* 7.30.11 (*GCS* 9:710)

Eus. *H.e.* 5.28.6 (*GCS* 9:502)
Hip. *Haer.* 7.35 (*GCS* 26:222)

Deşi această teorie a adopţiei divine este astăzi cunoscută sub numele de „monarhianism adopţionist" sau „monarhianism dinamic", termenul „monarhianist" se pare că a fost inventat de Tertulian pentru a-i desemna pe cei care, declarînd că „menţin monarhia", susţineau „monarhia" lui Dumnezeu-Tatăl accentuînd identitatea Fiului cu Tatăl fără a preciza însă foarte clar deosebirea dintre ei. Totuşi, în acelaşi tratat Tertulian recunoştea că „oamenii simpli... care alcătuiesc întotdeauna majoritatea credincioşilor... tresar cînd aud de iconomie", adică de distincţia dintre Tată şi Fiu. El admitea că pînă şi credincioşii ortodocşi

Tert. *Prax.* 3.1 (*CCSL* 2:1161)

vorbeau despre relaţiile din sînul Sfintei Treimi în aşa fel încît accentuau monarhia în dauna iconomiei. Această idee este confirmată de surse, mai ales dacă cercetăm cu luare-aminte ceea ce a fost numit „teologia imnologică a adunării, a cărei caracteristică este plăcerea contradicţiei". Fie că se inspirau sau nu din imnuri şi liturghii, multe dintre pasajele din scrierile primilor autori creştini denotă atît influenţe ale monarhianismului modalist, cît şi ale limbajului adoraţiei. „Cel care este impasibil suferă şi nu se răzbună, cel care este nemuritor moare fără să cîrtească", spunea Meliton din Sardes; sau: „Cel care s-a înfăţişat ca un miel a fost Păstorul". În mod similar, Ignatie îl slăvea pe „Cel Nevăzut, care s-a făcut văzut pentru noi, pe Cel Impasibil, care a fost supus pătimirilor pentru păcatele noastre şi care pentru binele nostru le-a îndurat pe toate". Asemenea formulări precum „Dumnezeu s-a născut", „Dumnezeu a pătimit" sau „Dumnezeu a murit" erau deja încetăţenite în limbajul creştin, astfel încît Tertulian, cu toată ostilitatea lui faţă de monarhianişti, nu a putut să le evite.

Bousset (1913) 312

Mel. *fr.* 13-14 (*SC* 123:238-240)

Ign. *Polic.* 3.2 (Bihlmeyer 111)

Vezi *infra*, pp. 252-254

Taţ. *Or.* 13 (TU 4-1:15)

Tert. *Marc.* 2.16.3 (*CCSL* 1:493)

Acest tip de discurs liturgic s-a reflectat în exegeza pe marginea pasajelor despre identitatea dintre Tatăl şi Fiul. Mîntuirea adusă de Hristos a fost lucrarea lui Dumnezeu, după cum a spus profetul Isaia 63,9 (LXX): „Nici un trimis, nici un înger, ci Domnul însuşi" era, într-un sens simplu şi nediferenţiat, Mîntuitorul; cu alte cuvinte, Hristos Domnul este Yahve. Explicarea Psalmului 95, 9-10 care spune că „Domnul împărtăşeşte de pe lemn" cu ajutorul unui „midraş creştin" a primit, spre deosebire de interpretarea iudaică, sensul că Domnul deja venise şi domnea din înaltul crucii, iar spre deosebire de interpretarea eretică, sensul era că cel care venise în Hristos şi domnea din înaltul crucii nu era altul decît însuşi Dumnezeul Suprem. Chiar şi cînd îi atribuiau lui Hristos titlurile „Dumnezeu" şi „Domn", creştinii insistau, în ceea ce predicau în sînul propriei obşti şi împotriva păgînismului şi iudaismului, asupra faptului că unitatea lui Dumnezeu nu fusese distrusă, ci dimpotrivă împlinită prin ceea ce se întîmplase o dată cu venirea „Dumnezeului nostru" Iisus Hristos. În sens figurat sau metaforic – aşa cum reiese din pasaje ca Psalmul 81,6, interpretat prin prisma fragmentului din Ioan 10,34 – termenul „dumnezeu" putea fi atribuit şi făpturilor create. Dar cînd Biserica i l-a atribuit lui Hristos nu s-a avut în vedere „numele «Dumnezeu» sau felul cum sună sau forma scrisă, ci substanţa căreia îi aparţine".

Irin. *Dem.* 88 (*ACW* 16:102); Irin. *Haer.* 3.20.4 (Harvey 2:108); Tert. *Marc.* 4.22.11 (*CCSL* 1:603); Tert. *Carn.* 14.6 (*CCSL* 2:900); Cipr. *Mart.* 2.7 (*CSEL* 3:72)

Vezi *supra*, pp. 43-44

Tert. *Jud.* 10.11 (*CCSL* 2:1378)

Tert. *Marc.* 3.19.1-3 (*CCSL* 1:533)

Irin. *Haer.* 3.6.1 (Harvey 2:22); Tert. *Prax.* 13.4 (*CCSL* 2:1174)

Tert. *Marc.* 1.7.3 (*CCSL* 1:448)

„Raportate la prezenţa istorică umană a lui Hristos", aceste formulări erau „inteligibile şi, interpretate din punct de vedere religios, chiar pertinente; însă rupte de contextul prezenţei istorice a lui Iisus Hristos, ele îşi pierd orice înţeles." Ca formulare liturgică sau ca modalitate de exegeză, identificarea simplistă a lui Iisus Hristos cu Dumnezeu putea avea un oarecare sens, însă cînd această identificare trebuia transpusă dinspre credinţă către predică sau de la nivelul predicii către formulările doctrinare, atunci Sfinţii Părinţi întîmpinau mari dificultăţi. Acest mod de abordare le era mult mai la îndemînă creştinilor atunci cînd se rugau decît atunci cînd predicau sau cînd scriau, fapt reflectat cu pregnanţă de monarhianismul modalist, care ar putea fi definit ca o încercare de a transpune limbajul de cult într-o concepţie teologică. Selectînd pasaje biblice precum cele prezentate de noi şi „folosind doar un singur tip de pasaje", şi anume cel în care nu se făcea nici o distincţie între Tatăl şi Fiul, adepţii acestei orientări susţineau că „există una şi aceeaşi Fiinţă, numită Tatăl şi Fiul, iar unul nu purcede din celălalt, ci el însuşi din el însuşi, numit cînd Tatăl cînd Fiul în funcţie de situaţie; iar acest Unul este cel care s-a arătat [patriarhilor], s-a născut din fecioară şi a trăit ca om printre oameni. În temeiul naşterii sale el le-a mărturisit celor care l-au văzut că este Fiul, iar celor care puteau să înţeleagă nu le-a ascuns că el este Tatăl". Erau în felul acesta salvate atît monoteismul, cît şi caracterul divin al lui Hristos, dar se pierdea orice distincţie între Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh. Potrivit acestei teorii, „este imposibil să credem într-unul Dumnezeu dacă nu gîndim că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt sînt unul şi acelaşi". Creaţia şi mîntuirea erau, aşadar, lucrarea unuia şi aceluiaşi Dumnezeu, care, potrivit modului şi momentului revelării sale, putea fi numit Tată, Fiu sau Duh Sfînt.

Loofs (1930) 172

Hip. *Noët* 3 (*PG* 10:805)

Hipol. *Haer.* 9.10.11 (*GCS* 26:244-245)

Tert. *Prax.* 2.3 (*CCSL* 2:1161)

Judecînd după cele relatate de Hipolit şi Tertulian, această doctrină a relaţiei dintre Hristos şi Dumnezeu se dovedeşte a fi fost o sistematizare a credinţelor populare creştine, fiind destul de naivă. O variantă ceva mai subtilă a ei s-a manifestat, dacă este să dăm crezare unor relatări ulterioare, în concepţia teologică a lui Sabelius, de unde îi vine şi numele, sabelianism. Se pare că Sabelius, spre deosebire de viziunea simplistă a lui Noetus şi Praxeas, susţinea o succesiune mult mai precisă a manifestărilor Tatălui, Fiului şi Duhului Sfînt. Epifanie îi cita pe adepţii sabelianismului care îşi puneau întrebarea: „Ce trebuie

Epif. *Haer.* 62.2.6 (*GCS* 31:391)

să spunem? Avem oare un singur Dumnezeu, sau trei?". Dacă este unul singur, atunci cuvintele din Isaia 44, 6 se referă şi la Hristos: „ Aşa zise Domnul, Regele lui Israel şi Izbăvitorul său, Domnul Savaot: «Eu sînt Cel dintîi şi Cel de pe urmă şi nu este alt Dumnezeu afară de mine»". Sabelius îl numea pe acest unul Dumnezeu „Tată-Fiu" (υἱοπάτωρ). Concepîndu-l pe Dumnezeu ca lumină şi pe Fiul lui Dumnezeu ca nimb, se pare că el folosea imaginea soarelui în chip de esenţă cu trei energii (dătătoare de lumină, dătătoare de căldură şi energie astrală [σχῆμα]), ca o analogie a Treimii. El mai spunea, potrivit unor surse: „Aşa cum «darurile sînt felurite, dar acelaşi Duh», tot astfel şi Tatăl este acelaşi, dar răspîndit în Fiul şi Duhul Sfînt". Dacă sursele sînt exacte, noţiunea de „răspîndire" pare să fi fost un mod de a evita dezavantajele evidente ale oricărei doctrine despre relaţia dintre Hristos şi Dumnezeu căreia îi lipseau criteriile pentru a face distincţia dintre Tată şi Fiu.

Epif. *Haer.* 62.2.2 (*GCS* 31:390)

Ar. *Ep. Alex.* (Opitz 3:12); Didim *Trin.* 3.18 (*PG* 39:881)

1Cor. 12,4

Ps. At. *Ar.* 4.25 (*PG* 26:505)

Dezavantajul lipsei unei distincţii a constituit punctul-cheie al polemicii împotriva acestei teorii, de la Tertulian şi Hipolit pînă la Epifanie şi Pseudo-Atanasie cu al său *Al patrulea discurs împotriva arienilor*. Tertulian sintetiza astfel cauza polemicii: „Ca şi cînd unul [Dumnezeu] nu ar fi [Tată, Fiu şi Duh Sfînt], iar toţi dintr-o substanţă, aceasta fiind marea taină a unităţii în treime, Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfînt fiind trei, dar nu în calitate, ci în succesiune, nu în substanţă, ci în aspect, nu în putere, ci în manifestare". Sau cu alte cuvinte, Tertulian îl acuza pe Praxeas de a-l fi alungat pe Mîngîietor şi de a-l fi răstignit pe Tatăl. Această strădanie de a clarifica relaţia dintre Hristos şi Dumnezeu pare să fi sondat acelaşi teritoriu ca şi speculaţia pluralistă a lui Marcion şi a gnosticilor, şi anume: răstignirea şi moartea celui numit Dumnezeu.

Tert. *Prax.* 2.4 (*CCSL* 2:1161)

Tert. *Prax.* 1.5 (*CCSL* 2:1160)

O astfel de învăţătură contrazicea cu totul doctrina impasibilităţii lui Dumnezeu. Potrivit lui Hipolit, Noetus raţiona astfel: „Sînt nevoit, de vreme ce unul [Dumnezeu] este recunoscut, să-l fac pe acesta subiectul suferinţei. Căci Hristos este Dumnezeu şi a suferit pentru noi, el fiind Tatăl, ca să poată să ne mîntuiască". Aceasta era, a replicat Hipolit, „o dogmă pripită şi îndrăzneaţă, anume că Tatăl este el însuşi Hristos, este el însuşi Fiul, care s-a născut, a pătimit şi a înviat". Ducînd teoria modalistă pînă la consecinţele ei inevitabile, Tertulian declara că adepţii monarhianismului, contrar intenţiilor lor, au sfîrşit prin a separa un Dumnezeu de celălalt, în ciuda faptului

Vezi *supra*, pp. 74-76

Hipol. *Noet.* 2 (*PG* 10:805)

Hipol. *Noet.* 3 (*PG* 10:808)

Rom. 8,11

că au abolit distincţia dintre Tatăl şi Fiul; căci „cel care l-a înviat pe Hristos şi va învia trupurile noastre cele muritoare va fi altul decît Tatăl care a murit şi Tatăl care a fost înviat, dacă Hristos cel care a murit este Tatăl". Însă replica lui Tertulian a venit neîntîrziat: „Să tacă această blasfemie. Să fie de ajuns dacă spunem că Hristos Fiul a murit, iar aceasta [numai] pentru că stă astfel scris". Era o sarcină destul de dificilă să-i fie atribuite Fiului lui Dumnezeu suferinţa şi moartea, aşa încît, în absenţa unor mărturii biblice concludenţe, nu este surprinzătoare o anumită rezervă în acest sens; dar era curată blasfemie atribuirea lor Dumnezeirii într-un mod lipsit de nuanţe. Din acest tip de raţionament mai rezulta şi ideea că blestemul crucii, pronunţat de Tatăl asupra Fiului pentru binele omenirii, ar fi acum pronunţat de Tatăl asupra lui însuşi; căci „aşa cum un lucru spus despre cineva despre care se cuvine a fi spus este spus fără blasfemie [adică despre Hristos], tot astfel, ceea ce nu se cuvine a fi spus este blasfemie dacă este spus [adică despre Tatăl]". Tatăl nu putea fi părtaş suferinţei Fiului.

Tert. *Prax.* 28.13 (*CCSL* 2: 1202)

Tert. *Prax.* 29.1 (*CCSL* 2: 1202)

Tert. *Prax.* 29.4 (*CCSL* 2: 1202)

Învăţătura de tip monarhianist s-a ciocnit la fel de violent şi cu exegeza creştină. Căci, deşi pasaje despre identitatea dintre Tatăl şi Fiul precum cel din Isaia 63,9 (LXX) se refereau la faptul că „nu un trimis şi nici un înger, ci însuşi Domnul" l-a mîntuit pe om prin crucea lui Hristos, exegeza creştină a dat o atenţie deosebită pasajelor despre distincţia dintre Tatăl şi Fiul din Vechiul Testament, unde un „Domn" era deosebit de un alt „Domn" sau era făcută vreo altă distincţie care, deşi nu nega legitimitatea unor titluri precum „Domn" sau chiar „Dumnezeu" atribuite lui Hristos, totuşi oferea o justificare pentru transcenderea unei identificări simpliste a Tatălui cu Fiul. Potrivit lui Iustin, pasajul din Facerea 19,24 însemna că trebuie să existe o anumită deosebire între „Tatăl şi Domnul tuturor" şi „Domnul" care este Hristos, şi între „Domnul care a primit o poruncă" şi „Domnul care [rămîne] în ceruri"; Irineu interpreta pasajul respectiv în sensul că nici Duhul Sfînt şi nici apostolii nu ar folosi cuvîntul „Domn" pentru nimeni altcineva „decît Dumnezeu-Tatăl care este atotstăpînitor şi Fiul său care a primit de la Tatăl domnia peste toată făptura"; pentru Tertulian era o dovadă a deosebirii dintre Tatăl şi Fiul. Iustin, Irineu şi Tertulian legau pasajul din Facerea 19,24 mai mult sau mai puţin direct de Psalmul 109: 1; semnificaţia ambelor pasaje era aceea că „de vreme ce Tatăl este cu adevărat

Iust. *Dial.* 127.5 (Goodspeed 249)

Iust. *Dial.* 56.23 (Goodspeed 160)

Irin. *Haer.* 3.6.1 (Harvey 2:20-21)

Tert. *Prax.* 16.2 (*CCSL* 2: 1181)

Irin. *Haer.* 3.6.1 (Harvey 2:21)

Hipol. *Noët* 6 (*PG* 10: 812)

Tert. *Prax.* 15.7 (*CCSL* 2: 1180)

Hipol. *Haer.* 9.11.3 (*GCS* 26:246)

Mansi 9: 774

Chir. *Chr. un.* (SC 97:472)

Vezi *infra*, pp. 281-282

Domnul, iar Fiul este cu adevărat Domnul, Duhul Sfînt i-a numit aşa cum se cuvine, adică Domnul". Chiar şi cea mai explicită identificare a lui Hristos cu Dumnezeu în Noul Testament – Epistola către Romani 9,5, „Cel ce este peste toate Dumnezeu, binecuvîntat în veci", pasaj pe care Noetus şi Praxeas se pare că l-au citat în sprijinul teoriei monarhianiste – însemna într-adevăr că numele „Dumnezeu" putea fi atribuit fără îndoială lui Hristos, dar se subînţelegea totuşi o anumită distincţie. Dacă aşa-numitele introduceri monarhianiste la Evanghelii erau sau nu scrise în acest scop, este cît se poate de clar că exegezei de tip monarhianist i-a fost greu să accepte folosirea persoanelor a doua şi a treia în ceea ce spunea Hristos despre Tatăl în Noul Testament şi atribuite lui Hristos de interpretarea ortodoxă a Vechiului Testament.

În ciuda încercării sale de a-şi demonstra ortodoxia prin adoptarea cultului creştin, rezolvarea monarhianistă a problemei a fost condamnată drept erezie prin verdictul aproape unanim al apărătorilor ortodoxiei (o excepţie notabilă fiind cea a lui Zefirinus, episcop al Romei) şi apoi în mod oficial în adunări precum Sinodul de la Braga din secolul al VI-lea, care decreta: „Dacă cineva nu mărturiseşte că Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfînt sînt trei persoane de o esenţă şi virtute, şi putere, aşa cum propovăduieşte Biserica universală şi apostolească, ci spune că [sînt] o singură şi unică persoană, aşa încît Tatăl este unul şi acelaşi cu Fiul şi cu Duhul Mîngîietor, precum au spus Sabelius şi Priscillian, să fie anatema". Însăşi data relativ tîrzie a acestui sinod indică însă faptul că, deşi teoria monarhianistă a fost anatematizată, problema pe care a ridicat-o ea nu a putut fi cu uşurinţă rezolvată.

Formele ulterioare de speculaţie hristologică trebuie interpretate în sensul unor eforturi de a-l apropia pe Dumnezeul lui Iisus Hristos de crucea lui Iisus Hristos; şi, în acest caz, s-a considerat că pasajul din Isaia 63,9 (LXX) înseamnă că „nu un trimis, nici un înger, ci însuşi Domnul ne-a mîntuit, şi nu prin moartea altcuiva şi nici prin mijlocirea unui om obişnuit, ci prin propriul lui sînge". Iar în controversa teopasită, una dintre problemele fundamentale era aceea deja prezentată aici, aşa încît cei care foloseau formula liturgică „Sfînt este Dumnezeu, cel care a fost răstignit pentru noi" trebuiau să se apere de învinuirea de a fi reînviat erezia sabeliană. Şi sub alte aspecte, teoria monarhianistă a continuat să se manifeste chiar şi după condamnarea ei. Căci de-a lungul istoriei

creştine „oamenii au fost în mod frecvent condamnaţi pentru negarea divinităţii lui Hristos, dar rareori pentru negarea distincţiei dintre Tatăl şi Fiul. Prima variantă a fost în genere considerată drept necreştină; cea de-a doua doar neinteligentă".

McGiffert (1947) 1:275

În replică la concepţia monarhianistă s-au mai dezvoltat şi alte tipuri de abordări ale divinităţii lui Hristos care interacţionau şi aveau la bază ceea ce noi am numit pasajele de derivaţie. Aceste pasaje au devenit în cele din urmă cheia pentru înţelegerea ortodoxă atît a pasajelor de identitate, cît şi a pasajelor de distincţie. Anumiţi termeni preluaţi din aceste pasaje s-au dovedit nepotriviţi sau înşelători şi au dispărut cu timpul din vocabularul Bisericii. Alţii s-au bucurat de mare preţuire, mai ales că li s-au adăugat ulterior şi conotaţiile acelor termeni care au fost eliminaţi.

Printre termenii specifici derivaţiei, testaţi, evaluaţi şi în cele din urmă respinşi, se număra şi identificarea firii divine a lui Hristos cu natura angelică. Această idee îşi avea, cel puţin în parte, originea în acele pasaje din Vechiul Testament în care „îngerul Domnului" era identificat de exegeza creştină cu Hristos cel preexistent. Iustin Martirul, în acelaşi discurs din *Dialogul cu Trifon* în care accentuează distincţia ce se subînţelege în cuvintele „Atunci Domnul a slobozit ploaie de pucioasă şi foc din cer de la Domnul" din Facerea 19,24 şi distincţia dintre „Domnul" şi „Domnul Meu" din Psalmul 109, 1, dovedeşte pe baza epifaniei de la Mamvri că dintre cei trei îngeri care i s-au arătat lui Avraam „unul este Dumnezeu şi este numit «înger», căci el aduce veştile". Această identificare a lui Hristos cu „îngerul" apărea frecvent în contextul liturgic. Ea pare să fi avut o importanţă deosebită în *Păstorul* lui Herma – şi folosim termenul „pare" nu numai fiindcă o interpretare precisă a acestei lucrări este dificilă, ci şi pentru că ea a fost considerată a fi principalul exponent al concepţiei adopţioniste precum şi sursa fundamentală pentru cei care susţineau existenţa binitarianismului alături de trinitarianism. Multe dintre referirile la îngeri din *Păstorul* fac trimitere directă la Hristos cel preexistent şi, în acelaşi timp, Hristos este identificat cu Arhanghelul Mihail, „care are putere asupra acestui popor şi este cîrmuitorul lui. Căci el este cel care pune legea în inimile credincioşilor".

Fac. 18:2

Iust. *Dial.* 56.4 (Goodspeed 156)

Vezi *supra*, p. 191

Herm. *Sim.* 8.3.3.69 (*SC* 53: 266-268)

În temeiul acestor pasaje şi al altora asemenea lor, teoria centrală despre persoana lui Iisus Hristos din primele

veacuri creştine a devenit aşa-numita „hristologie angelică", ea fiind de altfel singura ipoteză care ar putea explica din ce cauză hristologia nu a constituit o problemă teologică. „Dacă pentru creştinismul iudaic specific comunităţii apostolice primare, precum şi pentru apostolul Pavel Hristos era, potrivit viziunii apocaliptice iudaice tîrzii, o făptură din cercurile înalte ale lumii angelice, creat şi ales de Dumnezeu cu scopul de a da naştere noului veac al împărăţiei lui Dumnezeu de la sfîrşitul veacurilor în lupta cu puterile spirituale ale lumii existente, atunci nu mai vedem nici o problemă cu privire la relaţia dintre Hristos şi Dumnezeu." Însă mărturiile pe care le avem din sursele rămase sînt cu mult mai ambigue. Identificarea lui Hristos cu „îngerul" pe care o face Iustin trebuie văzută în context, ca de pildă: „Hristos este rege şi preot, şi Dumnezeu, şi Domn, şi înger, şi om, şi cîrmuitor, şi piatră, şi Fiu născut, şi supus mai întîi suferinţei, şi care apoi s-a întors în ceruri, şi care din nou va să vină cu slavă şi a cărui împărăţie nu va avea sfîrşit". În mod semnificativ, Hristos a continuat să fie numit „prinţ al îngerilor" de către teologii ortodocşi – de limbă greacă, latină şi siriacă – din secolele al III-lea şi chiar al IV-lea. Se prea poate, desigur, ca alte reminiscenţe ale hristologiei angelice, împreună cu alte reminiscenţe ale concepţiei adopţioniste să fi fost înlăturate prin intervenţii ortodoxe ulterioare; însă chiar şi în situaţia descoperirii textelor gnostice, existenţa unor astfel de reminiscenţe rămîne o ipoteză cel puţin la fel de improbabilă ca şi „problematica hristologică în creştinismul primar".

Werner (1941) 311

Iust. *Dial.* 34.2 (Goodspeed 128)
Chir. I. *Cateh.* 10.10 (Reischl-Rupp 1: 272); Nov. *Trei.* 11.57 (Weyer 84); Lact. *Inst.* 4.14.17 (CSEL 19:328); Efr. *Pred.* 1:36 (*CSCO* 88:2 [89:2])

Werner (1941) 311

Există însă mult mai multe mărturii în sprijinul ipotezei potrivit căreia termenul „Duh" era foarte răspîndit în cadrul doctrinei creştine anteniceene cu privire la firea divină a lui Hristos. Distincţia dintre „după trup" şi „după Duhul sfinţeniei" din Romani 1,3-4 poate fi considerată drept una dintre primele formulări hristologice. Dacă ar putea sau nu să fie considerată şi una dintre primele formulări trinitare este însă o cu totul altă problemă; căci, interpretată din perspectiva pasajului din 2 Corinteni 3,17 ar putea fi unul dintre primele „indicii ale unui mod de gîndire binitarian", cu alte cuvinte ale unei teorii despre firea divină potrivit căreia pot fi distinse numai două forme ale divinităţii: Tatăl şi Fiul-Duh. Ignatie, de pildă, folosind această distincţie din Epistola către Romani 1,3-4, îl descria pe Hristos ca fiind „un tămăduitor, trupesc şi sufletesc, născut şi nenăscut"; de aici s-a tras concluzia că

Macholz (1902)

Ign. *Ef.* 7.2 (Bihlmeyer 84)

Loofs (1930) 199-200

cel ce este „nenăscut" şi veşnic în el este Duhul. Unul dintre cele mai clare exemple ale acestei identificări apare într-o scriere a lui Herma: „Pe Sfîntul şi veşnicul Duh, care a zămislit întreaga creaţie, Dumnezeu l-a făcut să sălăşluiască în trupul pe care l-a dorit el", şi anume în trupul lui Iisus. Celsus considera că dă glas unei învăţături creştine atunci cînd spunea că, potrivit Bisericii, Dumnezeu „şi-a pus propriul Duh într-un trup ca al nostru şi l-a trimis aici ca noi să-l putem asculta şi să învăţăm de la el". Iar operele lui Tertulian, cel puţin înainte de perioada lui montanistă şi de tratatul *Împotriva lui Praxeas*, conţineau numeroase pasaje în care Hristos era identificat cu Duhul, precum în fragmentul introductiv al tratatului său *Despre rugăciune*: „Duhul lui Dumnezeu şi Cuvîntul lui Dumnezeu, şi Raţiunea lui Dumnezeu – Cuvîntul Raţiunii şi Raţiunea şi Duhul Cuvîntului – Iisus Hristos, Domnul nostru, care este şi unul, şi cealaltă... Domnul nostru Iisus Hristos este numit Duhul lui Dumnezeu şi Cuvîntul lui Dumnezeu, şi Raţiunea lui Dumnezeu: Duhul prin care a fost puternic; Cuvîntul prin care a propovăduit; Raţiunea prin care a venit". Şi în scrierile lui Afraates s-a crezut că s-a descoperit o „hristologie a Duhului"; pînă şi Clement din Alexandria, în ciuda rezervei lui de a discuta chiar şi despre Dumnezeu ca Duh, vorbea despre „Domnul Iisus, adică Cuvîntul lui Dumnezeu, Duhul întrupat, trupul ceresc sfinţit".

Herm. *Sim.* 5.6.5.59 (*SC* 53:238)

apud Or. *Cels.* 6.69 (*GCS* 3:139)

Tert. *Orat.* 1.1-2 (*CCSL* 1:257)

Clem. *Paed.* 1.6.43.3 (*GCS* 12:116)

Din aceste pasaje şi din altele asemănătoare reiese că, în ceea ce credea şi propovăduia Biserica în interior, ea nu ezita să întrebuinţeze cuvîntul „Duh" ca termen mai mult sau mai puţin tehnic pentru a desemna firea divină preexistentă a lui Hristos. Este de asemenea demn de remarcat faptul că Duhului Sfînt nu îi erau închinate rugăciuni şi imnuri de slavă cu aceeaşi uşurinţă cu care îi erau închinate lui Hristos; chiar şi în liturghiile medievale, *Veni Creator Spiritus* şi *Veni Sancte Spiritus* se numărau printre puţinele rugăciuni adresate Duhului Sfînt, spre deosebire de numeroasele rugăciuni de invocare a Duhului Sfînt. Problema locului Sfîntului Duh în sînul Sfintei Treimi a fost dezbătută şi formulată din punct de vedere dogmatic în decursul a două decenii, analizarea mult mai amănunţită a acestei chestiuni fiind lăsată pe seama disputelor medievale dintre Răsărit şi Apus. Legătura dintre Duhul şi Hristos era atît de strînsă încît în aşa-numitul crez niceo-constantinopolitan, în textul revizuit şi citat de Conciliul de la Calcedon din anul 451, articolul

Vezi *infra*, pp. 225-233

despre Duhul Sfînt spunea următoarele: „Şi în Duhul Sfînt, Domnescul, de viaţă dătătorul", unde, în versiunea în limba greacă, Domnul (κύριον) nu era un substantiv, ci un adjectiv care făcea legătura dintre Duhul Sfînt şi Fiul ca Domn. Iar folosirea cuvîntului „Domn" pentru desemnarea Duhului Sfînt, din 2 Corinteni 3,17, a continuat să necesite explicaţii chiar şi după ce au fost rezolvate problemele legate de Treime.

Symb. Nic.-CP (Schaff 2:57)

Ilar. *Trei.* 2.32 (*PL* 10:72-73); Aug. *Trei.* 2.10.19 (*CCSL* 50:105-106)

Totuşi, aşa cum sugerează această formulare a crezului, procesul de închegare a credinţei şi învăţăturii Bisericii într-o expresie teologică şi confesională a obligat Biserica să clarifice confuzia dintre Duhul Sfînt şi firea divină a lui Hristos. Pare într-adevăr riscant să minimalizăm problema cu un comentariu de tipul: „dacă la mijlocul secolului I aceiaşi oameni erau adepţi atît ai binitarismului, cît şi ai trinitarismului, atunci binitarismul lor nu putea fi aşa de profund. ...Hristos este descris în mod constant ca «duh» de către Sfinţii Părinţi, în virtutea firii sale dumnezeieşti; însă această reprezentare nu are nimic de-a face cu o identificare între El şi «Duhul Sfînt»". Substanţa comentariului rămîne totuşi valabilă. Termenul „Duh", folosit pentru desemnarea firii divine a lui Hristos, apărea mult mai frecvent în acele scrieri creştine de început care purtau încă amprenta originilor iudaice ale creştinismului; pe de altă parte, chiar şi aceste scrieri reflectau în bună măsură limbajul trinitar al Bisericii. Conflictul cu stoicismul pare să fi contribuit în mod semnificativ la diminuarea folosirii termenului „Duh" pentru desemnarea naturii divine a lui Hristos şi chiar pentru reprezentarea lui Dumnezeu. Distincţia dintre „după trup" şi „după Duhul sfinţeniei" din Romani 1,3-4 a fost iniţial un mod de a vorbi despre relaţia dintre firea dumnezeiască şi cea omenească a lui Hristos (pentru care urma să se dovedească utilă din nou), şi nu despre relaţia dintre firea divină a lui Hristos şi firea divină a Tatălui şi a Duhului Sfînt. Cum întîlnirea cu filozofia greacă păgînă şi conflictul cu erezia au făcut ca precizia în gîndire şi terminologie să devină o necesitate absolută, termenul „Duh" nu mai era o formă adecvată de identificare a firii divine a lui Hristos.

Prestige (1956) xxiii

El a fost înlocuit cu doi termeni de derivaţie care îşi făcuseră apariţia în vocabularul creştin o dată cu Noul Testament, dar care au preluat în mare parte funcţiile tuturor termenilor deja prezentaţi de noi. Aceşti doi termeni erau „Logos" şi „Fiul lui Dumnezeu". În lucrările apologeţilor precum şi în scrierile apologetice ale unor

teologi precum Origen şi Tertulian care vorbeau tot în numele Bisericii, termenul „Duh" a fost în bună măsură, dacă nu complet, înlocuit de „Logos" pentru desemnarea firii divine a lui Hristos. Mai ales în cazul celor doi teologi menţionaţi, „Logosul" nu şi-a pierdut niciodată conotaţiile din Vechiul Testament care, în ciuda rolului apologetic al termenului, s-au aflat la baza apariţiei sale în vocabularul creştin. De fapt, dacă ne concentrăm atenţia asupra întregului corpus apologetic, vom descoperi că premisa doctrinei creştine a dumnezeirii lui Hristos ca Logos nu a constituit-o pasajul din Ioan 1,1-14, ci acela din Proverbe 8:22-31 (LXX) – care este posibil să-l fi influenţat pe Ioan mai mult decît au recunoscut teologii. Nici chiar în opera apologetică a lui Iustin, spre exemplu, noţiunea de Logos nu a jucat un rol semnificativ, în ciuda locului pe care îl ocupa în învăţătura Bisericii. Doctrina Logosului exprima ceea ce credea şi propovăduia Biserica, rezumînd de asemenea şi ceea ce Biserica a fost obligată să mărturisească.

Un indiciu al prezenţei în cadrul învăţăturii creştine a unei doctrine a Logosului care nu era determinată în primul rînd de speculaţia cosmologică din filozofia greacă l-a reprezentat traducerea termenului prin *sermo* în cîteva dintre primele versiuni în limba latină ale Noului Testament. În viziunea lui Tertulian – care folosea şi termenul *verbum*, ca de pildă în *Apologie* – *sermo* era termenul pentru Logos folosit cu precădere în scrierile sale cu caracter hristologic, în tratatele împotriva lui Hermogene şi a lui Praxeas. Hristos „Cuvîntul lui Dumnezeu" era, potrivit lui Ciprian, „*sermo* lui Dumnezeu, prin mijlocirea proorocilor", „*sermo* lui Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos", sau chiar *verbum sermo*. În epoca lui Novatian, *sermo*, deşi încă se referea mai ales la „o concepţie imanentă asupra relaţiei dintre Tatăl şi Fiul", era interpretat şi ca o „participare atemporală şi prin urmare veşnică la Dumnezeire". Chiar şi Ieronim încă mai folosea termenul *sermo* (într-o traducere a lui Origen) pentru Logos. Desigur continuitatea dintre Hristos ca Logos şi Cuvîntul lui Dumnezeu dezvăluit prin gura profeţilor Vechiului Testament nu era o temă rezervată exclusiv Părinţilor latini. Ignatie, de pildă, „înţelegea prin Logos Cuvîntul Rostit, nu Raţiunea intrinsecă... faptul că pentru Ignatie conotaţiile termenului «Logos» sînt cele care îl pun în antiteză cu „predică" înseamnă că nu îl folosea în sens filozofic". Atunci cînd Irineu vorbea despre Logos slăvindu-l pe Tatăl cel de dinaintea întemeierii lumii, o astfel de afirmaţie, în ciuda tonului „augustinian",

Tert. *Apol.* 21.10 (*CCSL* 1:124)

Tert. *Prax.* 6.3-4 (*CCSL* 2:1163-64); Tert. *Herm.* 20.4 (*CCSL* 1:414) Cipr. *Domin. orat.* 1 (*CSEL* 3:267)

Cipr. *Test.* 2.3 (*CSEL* 3:64-65)

Kriebel (1932) 64

Ier. *Hom. Orig. in Luc.* 5 (PL 26:229)

Corwin (1960) 126

Irin. *Haer.* 4.14.1 (Harvey 2:184)
Schmaus (1927) 42

nu reflecta în primul rînd o doctrină speculativă despre Logos ca principiu cosmologic, ci o definiţie a Logosului ca agent divin al revelaţiei. Deşi lui Irineu nu îi era străină doctrina apologetică a Logosului, totuşi a folosit-o destul de puţin. Folosirea ideii de Logos în Apocalipsă 19,13 ar fi trebuit să arate că în limbajul Bisericii era loc şi pentru o interpretare a acestei idei care datora foarte puţin speculaţiei filozofice.

Cu toate acestea, sursele secundare ale epocii au valorificat la maximum adaptarea creştină a concepţiei greceşti asupra Logosului în scopuri apologetice şi teologico-filozofice, iar acest lucru era pe deplin justificat. Ideea Logosului seminal le-a oferit apologeţilor un mijloc de a corela revelaţia creştină nu numai cu mesajul Vechiului Testament, ci şi cu fărîmele de adevăr din filozofia clasică. Aşa cum reiese din Ioan 1,3 şi din Proverbe 8,30, doctrina Logosului preexistent era şi o modalitate de a corela mîntuirea împlinită prin Iisus Hristos cu doctrina creaţiei. Creaţia, revelaţia, atît generală, cît şi particulară, şi mîntuirea puteau toate să-i fie atribuite Logosului, la baza lor aflîndu-se transcendenţa lui Dumnezeu, care „nu poate fi conţinut şi nu se află într-un loc, ci pretutindeni; dar Logosul său, prin care a făcut toate lucrurile, fiindu-i puterea şi înţelepciunea", este instrumentul prin care Dumnezeu a comunicat cu lumea, împlinindu-şi scopul creaţiei şi revelîndu-şi voinţa. Apărînd firea divină a lui Hristos în *Apologia*, Tertulian descria cum minunile pe care le-a făcut Mîntuitorul pe pămînt „dovedesc că el este Logosul lui Dumnezeu, Cuvîntul de la începuturi, însoţit de putere şi raţiune şi întemeiat pe Duh; că Cel care făcea acum toate acestea prin cuvîntul său şi Cel care le făcuse în vechime sînt unul şi acelaşi".

Vezi *supra*, pp. 54-55

Teof. *Autol.* 2.22 (*SC* 20 : 154)

Tert. *Apol.* 21.17 (*CCSL* 1 : 125)

Logosul care s-a manifestat în cele din urmă în Iisus Hristos este „principiul" (ἀρχή) creaţiei; Dumnezeu „l-a avut drept ajutor pe acest Logos pentru lucrurile create de el şi, prin el, a făcut toate lucrurile. El [Logosul] este numit principiu fiindcă stăpîneşte şi este Domn al tuturor lucrurilor pe care le-a zămislit". Dar ca Logos, el este şi principiul raţiunii, în Dumnezeu şi în făpturile create şi înzestrate cu raţiune. Creştinii, insista Atenagora, nu sînt atei; căci ei propovăduiesc un Dumnezeu „care este înţeles doar de raţiune", şi care, „fiind mintea eternă, avea Raţiunea în el însuşi, fiind dăruit din eternitate cu Raţiune". Ca strălucire a slavei, despre care se vorbeşte în Epistola către Evrei 1,3, Logosul iradiază „strălucirea parţială a

Teof. *Autol.* 2.10 (*SC* 20: 122)

Atenag. *Leg.* 10.1 (Goodspeed 324)

Or. Ios. 32.28.353 (GCS 10:474)

creaţiei raţionale" şi, în acelaşi timp, o transcende. Ca principiu al raţiunii, el devine totodată principiu al vorbirii sau al discursului; căci „Dumnezeu nu este discursiv chiar de la început, însă este raţional chiar înainte de începuturi".

Tert. Prax. 6.3 (CCSL 2: 1164)

De aceea, Logosul este şi principiu al revelaţiei. El „s-a pogorît asupra proorocilor şi, prin ei, a vorbit despre facerea lumii şi a tuturor lucrurilor". Iar acum acest Logos, principiul creaţiei şi al raţiunii, al vorbirii şi al revelaţiei, s-a întrupat: „Logosul trebuie privit cu ochiul minţii... O idee este o concepţie a lui Dumnezeu; iar barbarii au numit aceasta Logosul lui Dumnezeu... Logosul a fost cauza creaţiei. Apoi s-a făcut văzut pe sine atunci cînd Cuvîntul s-a făcut trup".

Teof. Autol. 2.10 (SC 20: 122)

Clem. Str. 5.3.16.1-5 (GCS 52:336)

Există o funcţie a doctrinei Logosului la care nu ne-am referit în mod direct; ea a servit la justificarea celui mai folosit termen de derivaţie pentru desemnarea firii divine a lui Hristos, şi anume „Fiul lui Dumnezeu". Celsus îi acuza pe creştini de „sofism cînd aceştia spuneau că Fiul lui Dumnezeu este însuşi Logosul", căci „deşi Fiul lui Dumnezeu este proclamat ca fiind Logos, pentru aceasta nu este adus drept mărturie un Logos curat şi sfînt, ci un om care a fost arestat în chipul cel mai josnic şi răstignit". Făcînd aluzie la acuzaţia lui Celsus – că răstignirea nu era vrednică de Logos – şi răspunzînd direct acuzaţiei potrivit căreia creştinismul reintroducea noţiunea de filiaţie divină în divinitate, Atenagora spunea: „Să nu rîdă nimeni de ideea că Dumnezeu are un Fiu! Acesta nu este unul dintre miturile poeţilor care îi fac pe zei să nu fie mai buni decît oamenii; nu aşa îl reprezentăm noi pe Dumnezeu-Tatăl sau pe Fiul. Fiul lui Dumnezeu este Logosul Tatălui în gîndire şi în putere". Teofil susţinea şi el că „Logosul lui Dumnezeu este Fiul lui Dumnezeu". În mod similar, atît Irineu, cît şi Ignatie îl identificau pe Fiu cu Logosul. Deşi nu poate fi determinat statistic, avem motive să credem că atunci cînd creştinii vorbeau între ei despre firea divină a lui Hristos, ei îl numeau în mod obişnuit „Fiul lui Dumnezeu".

Hipol. Noet. 15 (PG 10:821)

Or. Cels. 2.31 (GCS 2: 158)

Atenag. Leg. 10.1-2 (Goodspeed 324)

Teof. Autol. 2.22 (SC 20: 154)

Ign. Magn. 8.2 (Bihlmeyer 90-91); Irin. Haer. 4.20.3 (Harvey 2: 214)

Într-o mărturisire de credinţă, reflectată şi de Noul Testament, se spunea: „Cred că Iisus Hristos [sau doar Iisus] este Fiul lui Dumnezeu". Este un fapt general acceptat că în Noul Testament „Fiul lui Dumnezeu" se referă la persoana istorică a lui Iisus, şi nu la cea preexistentă. De aceea, „transferul conceptului «Fiu» asupra lui Hristos cel preexistent este factorul cel mai semnificativ în denaturarea pluralistă a doctrinei creştine despre Dumnezeu... şi

Fapte 8,37

Loofs (1924) 314-315

în monstruozitățile hristologiei monofizite". Fie că acceptăm sau nu această interpretare a Noului Testament, dezvoltarea doctrinei a urmat acea linie care „vedea divinitatea Fiului avînd ca premisă preexistența... Hristologia a căpătat conturururile care de acum înainte vor avea valoare normativă pentru explicația teologică, dezvoltarea ei ulterioară urmînd a se petrece în acest context". Prin ceea ce s-ar putea numi „o sinteză de imagini", sintagma Fiul lui Dumnezeu a preluat nu numai conținutul altor termeni de derivație, precum Logosul, ci și conotațiile aproape tuturor celorlalte pasaje despre firea divină a lui Hristos, fiecare contribuind cu cîte ceva la înțelegerea ulterioară a conținutului conceptului „Fiu", indiferent dacă aceasta fusese sau nu interpretarea inițială.

F. Hahn (1963) 315

Printre pasajele de adopție, Psalmul 2,7 a ocupat un loc special, botezul lui Iisus sau învierea lui fiind interpretate ca reprezentînd momentul în care el a fost adoptat sau „desemnat" Fiu al lui Dumnezeu. O dată cu descoperirea că termenul „astăzi", folosit în Psalmul 2, nu se referă la vreo zi din viața pămîntească a lui Iisus, ci la veșnicia de dinaintea zidirii lumii, acest cuvînt „neavînd nici o legătură cu timpul", pasajul respectiv precum și altele de tip adopționist nu au mai pus nici un fel de problemă ortodoxiei trinitare. Dintre toate pasajele de identitate, cel din Isaia 63,9 (LXX) a fost considerat esențial, iar exegeza de tip monarhianist a profitat de absența oricărei distincții în acest pasaj; însă chiar și el putea fi interpretat ca reflectînd faptul că Hristos este din veci Fiul lui Dumnezeu. „Nu un trimis, nici un înger, ci însuși Domnul ne-a mîntuit pe noi. De aceea, noi te slăvim și pe Tine, Doamne; fii binecuvîntat, Tu, Doamne, împreună și cu Tatăl și cu Duhul Sfînt acum și pururea și în vecii vecilor." Dintre pasajele de distincție între „Domn" și „Domn", nici unul nu a fost considerat mai important decît Psalmul 109,1, în care nu există nici o referire la vreo derivație de la un Domn la altul; dar cînd acest pasaj a fost confruntat cu un pasaj de adopție precum cel din Psalmul 2,8, atunci el a putut constitui o mărturie biblică pentru teza potrivit căreia „adevărul ne învață să credem, după Tatăl, și în Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Domnul Dumnezeul nostru, dar Fiul lui Dumnezeu". Așadar, ca „Fiu al lui Dumnezeu" Iisus era altceva decît spuneau toate celelalte pasaje din Vechiul Testament – nu mai puțin decît oricare dintre ele, ci mai mult decît toate. Totuși, chiar și dubla desemnare a lui Hristos ca Logos și Fiu al lui Dumnezeu,

Iust. *Dial.* 88.8 (Goodspeed 203); Tert. *Prax.* 7.2 (*CCSL* 2:1165)

Met. *Symp*. 8.9 (*GCS* 27:91)

Ps. Met. *Palm.* 6 (*PG* 18:396)

Nov. *Trei.* 9.46 (Weyer 74)

din pasajele de derivaţie, a lăsat neclarificată problema unităţii lui de fiinţă cu unul şi veşnicul Dumnezeu, care era ilustrată în pasajele de identificare şi chiar şi în cele de distincţie. Clarificarea acestui aspect a fost grăbită de provocarea pe care o reprezenta arianismul.

Hristos ca făptură creată

Folosirea termenilor Logos şi Fiu al lui Dumnezeu pentru interpretarea şi corelarea pasajelor de adopţie, pasajelor de identitate, pasajelor de distincţie şi pasajelor de derivaţie a constituit un adevărat tur de forţă realizat de teologii din secolele al II-lea şi al III-lea, între care Tertulian şi Novaţian în Apus şi, mai ales, Origen în Răsărit. În concepţia lui Origen despre Logos se disting totuşi „două tipuri de idei. Din oscilaţia dintre aceste idei se naşte ambiguitatea, specifică teologiei lui Origen privind Logosul, şi anume Hristos Logosul este privit dintr-un unghi cu totul personal, [deşi posedă] numeroase trăsături impersonale. [Cele două tipuri de idei] sînt cea a sălăşluirii lui Hristos în inimă, preluată din Sfînta Scriptură, şi interpretarea ei speculativă, preluată din doctrina greacă a Logosului". Încă şi mai importantă pentru dezvoltarea doctrinei a fost o ambiguitate asemănătoare prezentă la Origen şi nu numai la el. Într-un fel, logica exegezei antisabeliene a lui Origen a condus la teoria potrivit căreia Logosul este distinct faţă de Tatăl, dar este veşnic, aşa încît nu se putea „concepe un început pentru Fiul, înainte de care el să nu fi existat". Dar, în acelaşi timp, Origen interpreta pasajele de distincţie, şi mai ales pe cele de derivaţie, în aşa fel încît să releve firea creată a Logosului şi să-l subordoneze lui Dumnezeu, Logosul devenind „primul născut din întreaga creaţie, un lucru creat, înţelepciune". Iar în sprijinul acestei interpretări el aducea un fragment din Proverbe 8,22-31 (LXX).

Lieske (1938) 114

Or. *Princ.* 4.4.1 (*GCS* 22: 349); At. *Dec.* 27.2 (Opitz 2:23)

Or. *Princ.* 4.4.1 (*GCS* 22:349)

Exegeza trinitară şi hristologică a folosit acest pasaj de distincţie pentru a preciza cum poate fi făcută deosebirea dintre Logosul preexistent şi făpturile create. Potrivit lui Atenagora, însemna că Dumnezeu, fiind în veşnicie „înzestrat cu raţiune" (λογικός), îşi avea şi Logosul din sine tot pe vecie şi, prin urmare, Fiul, în calitate de Logos, „nu a luat fiinţă", ci este veşnic. Hipolit parafraza pasajul în felul următor: „M-a născut înaintea tuturor veacurilor". Identificînd Logosul cu „Duhul lui Dumnezeu, principiul

Atenag. *Leg.* 10.2 (Goodspeed 324)

Hipol. *Haer.* 6.14.3 (*GCS* 26: 139)

creaţiei, înţelepciunea şi puterea Celui Preaînalt", Teofil îi atribuia insuflarea profeţilor Vechiului Testament. Profeţii nu existaseră înainte de zidirea lumii, dar Înţelepciunea care se afla în Dumnezeu şi Logosul care era prezent cu Dumnezeu existaseră, aşa cum o dovedeşte fragmentul din Proverbe 8,27. Se pare că a existat o confuzie între Logosul preexistent şi Duhul nu numai în acest pasaj din Teofil, ci şi în alte interpretări trinitare ale pasajelor din Proverbe 8,22-31. Oferind mai multe argumente biblice în sprijinul ideii „că Logosul, adică Fiul, a fost întotdeauna cu Tatăl", Irineu încerca să dovedească din lauda înţelepciunii din Proverbe 3,19-20 că acelaşi lucru este valabil şi în cazul Duhului. El citează în continuare lungi pasaje din Proverbe 8,22-25, 27-31, fiind totuşi neclar dacă prin aceste pasaje el urmărea demonstrarea preexistenţei veşnice a Fiului sau pe cea a Duhului sau a amîndurora. Pasajele din Proverbe 8,22-31 au servit la realizarea distincţiei nu numai dintre Hristos şi făpturile create, ci şi dintre Logos şi Tatăl. În lucrarea de referinţă pentru cea de-a doua distincţie, tratatul lui Tertulian *Împotriva lui Praxeas*, textul din Proverbe ocupa un loc central; iar Tertulian oferea o parafrază potrivită a textului în cazul în care adversarii săi monarhianişti ar fi avut dreptate: „Eu, Domnul, m-am zidit ca început al căilor mele pentru binele lucrărilor mele". Deosebirea Logosului atît faţă de făptura creată, cît şi faţă de Tatăl fusese deja remarcată de Iustin în polemica sa împotriva iudaismului; căci pasajul din Proverbe 8,22-25 voia să spună că „acest vlăstar a fost zămislit de Tatăl înaintea tuturor făpturilor create şi că ceea ce este zidit se deosebeşte la număr de cel care zideşte".

Teof. *Autol.* 2.10 (*SC* 20:122)

Irin. *Haer.* 4.20.3-4 (Harvey 2:214-15)

Tert. *Prax.* 11.3 (*CCSL* 2:1171)

Tert. *Prax.* 11.3 (*CCSL* 2:1171)

Iust. *Dial.* 129.4 (Goodspeed 251)

În mod ironic, după cum remarca Ilarie în legătură cu interpretarea pe care o dădeau pasajului din Proverbe 8,22-31 adepţii arianismului, „aceste arme, dăruite Bisericii în lupta ei împotriva Sinagogii", au ajuns să fie folosite „împotriva credinţei mărturisite de Biserică". Ca „pasaj de distincţie", fragmentul din Proverbe 8:22-23 a devenit foarte uşor un pasaj de subordonare; căci se spunea: „Domnul m-a zidit" şi „m-a întemeiat din veac". Am amintit deja concepţia lui Origen cu privire la acest pasaj şi atacul lui la adresa sabelianismului care ştergea orice distincţie dintre Logos şi Tatăl. Discipolul lui Origen, Dionisie din Alexandria, a dus această exegeză antisabeliană încă şi mai departe, declarînd „că Fiul lui Dumnezeu este o făptură creată, diferită în esenţă de Tatăl, nu din natura Lui... Făptură creată fiind, el nu a existat înainte de a lua

Ilar. *Trei.* 12.36 (*PL* 10:454)

apud At. *Dion.* 10-11 (Opitz 2:48)

apud At. *Dion.* 10-11 (Opitz 2:53-54)

apud At. *Decr.* 26.5 (Opitz 2:22)

At. *Dion.* 6 (Opitz 2:49-50)

At. *Dion.* 27 (Opitz 2:66-67)

fiinţă". Din fragmentele care s-au păstrat din scrierile lui reiese faptul că verbul „zidit" menţionat în Proverbe 8,22 era dovada, întocmai cum sabelianismul era provocarea, acestei doctrine. Contemporanul său, Dionisie din Roma, fără a-şi preciza foarte clar intenţiile, critica violent „absurdităţile" unei asemenea interpretări a cuvîntului „zidit". Cei care susţineau, pe baza pasajului din Proverbe 8, 22, „că Fiul este o făptură creată", „greşeau cu desăvîrşire" şi prezentau o interpretare care era „contrară sensului Scripturii divine şi profetice". În acest pasaj, semnificaţia cuvîntului „zidit" nu era aceeaşi cu a cuvîntului „făcut"; el însemna „născut", şi nu „făcut". Atanasie, căruia îi datorăm păstrarea fragmentelor atît din scrierile lui Dionisie din Alexandria, cît şi din cele ale lui Dionisie din Roma, folosea cuvintele lui Dionisie din Roma pentru a-l apăra pe Dionisie din Alexandria de acuzaţia de a se fi aflat la originea arianismului şi pentru a dovedi că interpretarea pe care o dădeau adepţii arianismului pasajelor din Proverbe 8:22-31 nu era în spiritul continuităţii cu Sfinţii Părinţi.

apud Eus. *V.C.* 2.69.1 (*GCS* 7:68) Schwartz (1938) 3:157

Ar. *Ep. Eus.* 5 (Opitz 3:3)

Ar. *Ep. Alex.* 4 (Opitz 3:13)

Ilar. *Trei.* 4.11 (*PL* 10:104)

Ilar. *Trei.* 12.1 (*PL* 10:434)

Didim *Trei.* 3.3 (*PG* 39:805)

Deşi transmiterea scrierilor apărătorilor arianismului a fost mult mai confuză decît în cazul celorlalte documente eretice, totuşi este cert faptul că disputa pe marginea arianismului a izbucnit pornind de la fragmentul din Proverbe 8,22-31. Potrivit împăratului Constantin, acest lucru s-a întîmplat cînd episcopul Alexandru din Alexandria i-a invitat pe cîţiva preoţi, şi în special pe Arie, să-şi spună părerea în legătură „cu un anumit pasaj din legea divină", fiind vorba „probabil de Proverbe 8,22". Terminologia acestui pasaj este în mod evident reflectată în puţinele documente ale arianismului care s-au păstrat. În scrisoarea sa către Eusebiu, Arie nota, citînd din Proverbe 8,22-23: „Înainte de a fi fost născut sau creat, sau consacrat sau întemeiat, el nu a existat". În mărturisirea pe care el şi ceilalţi preoţi i-au adresat-o episcopului Alexandru, el cita aceleaşi verbe pentru a dovedi că Fiul a fost „născut în veşnicie de către Tatăl şi creat şi întemeiat înainte de veacuri". Vorbind despre doctrina arianismului, Ilarie spunea că „ei susţin că [Hristos] este o făptură creată, dat fiind ceea ce stă scris" în Proverbe 8,22. Într-adevăr, dintre toate argumentele arienilor care, potrivit lui Ilarie, constituiau o mare ameninţare la adresa credinţei ortodoxe, acest pasaj era „cel mai mare val în furtuna pe care au stîrnit-o, valul uriaş din vijelia năucitoare". Iar Didim îl considera „principala obiecţie" şi „cea mai străină de credinţă şi lipsită de sens", prezentată de către eretici.

Cu toate acestea, vorbind despre originile arianismului, Constantin amintea nu numai „pasajul din legea divină" pe marginea căruia s-a iscat controversa, ci şi „o problemă zadarnică" ridicată de Arie care l-a condus la speculaţii ce ar fi fost mai bine să nu fie făcute. Aşadar, interpretarea pasajului din Proverbe 8:22-31, în lumina unor anumite judecăţi teologice *a priori*, a fost cea care a generat doctrina ariană despre firea creată a lui Hristos. Cîteva dintre aceste judecăţi *a priori* pot fi reconstituite din mărturiile fragmentare, ca de pildă absolutitatea lui Dumnezeu. Ideea centrală în doctrina ariană despre Dumnezeu era „unul şi singurul" (μόνος). Dumnezeu era considerat ca fiind „singurul nenăscut, singurul veşnic, singurul fără de început, singurul adevărat, singurul nemuritor, singurul înţelept, singurul bun, singurul atotputernic". Chiar şi „unul şi singurul" nu era suficient de absolut, unicitatea lui Dumnezeu era astfel întărită printr-o ploaie de superlative, aşa încît Dumnezeu să fie cu absolută certitudine „cel fără de început şi singurul" (ἄναρχος μονώτατος). Dumnezeu era considerat „o monadă" (μονάς). A existat dintotdeauna o monadă divină, însă a luat fiinţă o diadă, o dată cu crearea Fiului, şi o triadă, o dată cu întemeierea Duhului sau a înţelepciunii. Prin urmare, „triada nu este veşnică, însă a existat mai întîi o monadă". Nu se admitea nici o interpretare a Logosului în sens divin care putea să compromită în vreun fel unicitatea aritmetică a lui Dumnezeu, care „singur" l-a creat pe „unicul" său Fiu. Aşadar, nu era nici o putinţă de tăgadă că „Dumnezeu este singur".

apud Eus. *V.C.* 2.69.1 (*GCS* 7:68)

apud Didim *Trin.* 3.16 (*PG* 39:865)

Ar. *Ep. Alex.* 2 (Opitz 3:12)

Ar. *Ep. Alex.* 4 (Opitz 3:13)

apud At. *Syn.* 15.3 (Opitz 2:243)
apud At. *Ar.* 1.17 (*PG* 26:48)

At. *Ar.* 2.24 (*PG* 26:197)
apud At. *Ep. Aeg. Lib.* 12 (*PG* 25:565)

Un monoteism atît de intransigent cerea o viziune asupra transcendenţei divine pe măsură. Metafora cu privire la derivarea Fiului din Tatăl „precum o torţă dintr-o torţă" a fost respinsă atît de susţinătorii arianismului, cît şi de adversarii lor: de către adversari, căci se subînţelegea că „substanţa [Tatălui şi a Fiului] este ceva separat de fiecare dintre cele două persoane"; iar de către adepţii arianismului exact din motivul contrar, căci sugera o continuitate de *ousia* (esenţă) între Tatăl şi Fiul, care viola transcendenţa lui Dumnezeu. Nici o lucrare a lui Dumnezeu, nici crearea lumii şi nici cea a Logosului, nu putea fi interpretată astfel încît să dovedească faptul că „Tatăl s-a văduvit pe sine de ceea ce posedă într-un fel necreat în interiorul său, căci el este izvorul tuturor lucrurilor". Dumnezeu este „monada şi principiul facerii tuturor lucrurilor", şi el nu a împărţit aceasta cu nimeni, nici măcar cu

Ar. *Ep. Alex.* 3 (Opitz 3:13)
Ilar. *Trei.* 6.12 (*PL* 10:166);

At. *Decr.* 23.3 (Opitz 2:19)

Logosul. Orice altă concepţie cu privire la Dumnezeu ar face, potrivit lui Arie, ca Tatăl să devină „amestec şi împărţire, şi schimbare, şi trup". Iar „Dumnezeul cel fără de trup" trebuia cu orice preţ să fie reprezentat în aşa fel încît să nu sufere schimbările unui trup. Ceea ce însemna că, în fiinţa lui transcendentă, Dumnezeu trebuia să fie ferit de orice atingere cu lumea devenirii. „Esenţa lui necreată şi neîmpărţită" transcende tărîmul lucrurilor create şi supuse schimbării astfel încît nu există, şi nici nu are cum să existe, din perspectivă ontologică, un punct direct de contact între cele două entităţi. O asemenea transcendenţă desăvîrşită era necesară nu numai pentru a sublinia unicitatea absolută a lui Dumnezeu, ci şi datorită fragilităţii lumii create care „nu ar fi putut suporta să fie făcută de mîna atotputernică a celui Necreat".

Ar. *Ep. Alex.* 5 (Opitz 3:13)

apud At. *Ar.* 2.26 (*PG* 26:201)

apud At. *Ar.* 2.24 (*PG* 26:200); *apud* At. *Decr.* 8.1 (Opitz 2:7)

Era, aşadar, incompatibil cu această definire a unicităţii şi transcendenţei divine să se vorbească despre firea divină a lui Hristos ca Dumnezeu în adevăratul sens al cuvîntului. Argumentîndu-şi teza cu fragmentul din Deuteronomul 6,4 şi alte pasaje asemănătoare care afirmau monoteismul absolut, adepţii arianismului spuneau : „Iată, stă scris că Dumnezeu este unul şi singurul, şi primul. Atunci cum puteţi să ziceţi că Fiul este Dumnezeu ? Căci dacă el ar fi Dumnezeu, atunci [Dumnezeu] n-ar mai fi spus «Eu singur» sau «Dumnezeu este unul»". Ceea ce a generat însă controversa pe marginea concepţiei ariene asupra lui Dumnezeu nu a fost doctrina propriu-zisă despre Dumnezeu, ci doctrina cu privire la relaţia dintre Dumnezeu şi firea divină a lui Hristos. Punînd o întrebare despre Hristos, Arie punea de fapt întrebarea despre Dumnezeu, după cum reiese din corespondenţa dintre apărătorii şi adversarii arianismului. Cei dintîi mărturiseau: „Dumnezeu nu a fost dintotdeauna Tată" sau „Odată Tatăl a fost singur şi nu era încă Tată, ci a devenit Tată după aceea". Dacă Fiul avea un început, atunci se subînţelegea că înainte de acest început Tatăl nu a fost Tată. Iar contrariul era şi el implicit, şi anume că dacă Dumnezeu a fost dintotdeauna Tată şi paternitatea divină era părtaşă la veşnicie cu el, atunci şi filiaţia divină trebuia şi ea să fie părtaşă la veşnicie cu Fiul. Acceptarea unei asemenea idei ar fi însemnat o blasfemie împotriva divinităţii lui Dumnezeu.

apud At. *Ar.* 3.7 (*PG* 26:333)

apud At. *Ar.* 1.5; 9 (*PG* 26:21; 29)

Ilar. *Trei.* 12.23 (*PL* 10:447); Didim *Trei.* 1.15 (*PG* 39:320) *apud* At. Ar. 1.14 (*PG* 26:41)

Fragmentul din Proverbe 8,22-31 a fost foarte bine adaptat acestei concepţii teologice ariene. El afirma în mod explicit că Dumnezeu a creat înţelepciunea „pentru binele [celorlalte] lucrări ale sale". Iar aceasta s-a petrecut

înainte de veacuri şi înainte de crearea pămîntului şi a adîncului şi a munţilor. Prin urmare, se considera că atît Logosul, cît şi Fiul lui Dumnezeu, cele două titluri care întruchipau semnificaţia firii dumnezeieşti a lui Hristos, se refereau la o făptură creată. Arie preciza: „Logosul... este numit Logos numai din punct de vedere conceptual şi nu este Fiul lui Dumnezeu prin fire şi în adevăr, ci este doar numit şi el Fiu, prin adopţie, ca făptură creată". În afirmaţii precum acestea, teologia ariană făcea o distincţie între Logos şi Fiu, identificînd Logosul cu cel prin care Dumnezeu l-a făcut şi pe Fiul. Nu ştim cu precizie dacă această distincţie era sau nu o teză fundamentală a arianismului, dar ştim cu siguranţă că statutul de făptură creată a Logosului (şi a Fiului lui Dumnezeu) era o doctrină centrală. Logosul era „străin şi diferit sub toate aspectele faţă de esenţa şi aseitatea Tatălui"; el era inclus printre lucrurile create, care erau toate fundamental diferite faţă de Dumnezeu în esenţă. În cadrul deosebirii ontologice dintre Creator şi lumea creată, Logosul aparţinea negreşit lumii create – avînd totuşi un statut privilegiat.

apud At. *Dion.* 2.3.1 (Opitz 2:63)

At. *Ar.* 2.37 (*PG* 26:225)

apud At. *Ar.* 1.6 (*PG* 26:24)

Celelalte făpturi create de Dumnezeu îşi aveau începutul în timp, însă Logosul a luat fiinţă „înaintea veacurilor". Ceea ce i-a contrariat pe adversarii arianismului a fost faptul că se evita în mod explicit să se spună că „a existat un timp cînd el nu exista", pentru a se face distincţia dintre Logos şi celelalte făpturi create. Fragmentul din Proverbe 8,23 identifica în mod neechivoc „întemeierea" înţelepciunii ca fiind ceva care s-a petrecut „înaintea veacurilor". Totuşi, întrucît susţinătorii arianismului insistau asupra „unui anumit interval în care ei cred că acesta nu exista", faptul că evitau să folosească termenul „timp" a fost considerat un sofism. Potrivit interpretării pe care o dădeau apărătorii arianismului textelor din Proverbe, Logosul fusese întemeiat mai înainte de toţi vecii cu un scop precis: ca să fie „principiul creaţiei căilor lui pentru binele lucrărilor lui". Însă, deşi Logosul era o făptură creată, el „nu era aidoma celorlalte făpturi", căci acestea au fost create prin el, în timp ce el a fost creat direct de către Dumnezeu. El a fost „făcut din nimic". Potrivit lui Atanasie, următoarea afirmaţie făcea parte din doctrina lor iniţială (iar potrivit lui Vasile cel Mare dintr-o versiune mai tîrzie datorată anomienilor): „Credem că Fiul se bucură de acest privilegiu, fiind numit Singurul-Născut căci numai el a fost adus la viaţă doar de către Dumnezeu, în vreme ce toate celelalte lucruri au fost create de Dumnezeu prin

apud At. *Ar.* 1.13 (*PG* 26:40)

At. *Ar.* 1.14 (*PG* 26:41)

Prov. 8,22

Ar. *Ep. Alex.* 2 (Opitz 3:12)

apud At. *Ar.* 1.5 (*PG* 26:21)

At. *Decr.* 7.1 (Opitz 2:6)

Vas. *Eun.* 2.20-21 (*PG* 29:616-620)

Fiul". Această idee era conformă cu doctrina ariană despre Dumnezeu, potrivit căreia făpturile create „nu ar fi putut să suporte mîna atotputernică a Tatălui şi să fie create de către el" avînd nevoie prin urmare de un mijlocitor care să le aducă la viaţă. Ortodocşii au replicat că nu era nevoie de un mijlocitor şi că această teorie conducea la concluzia necesităţii unui număr infinit de mijlocitori, fiecare netezind calea pentru următorul. Acesta era atributul special al Logosului în cosmologia ariană: să fie instrumentul prin care Creatorul a modelat universul şi toate cîte sînt în el.

apud At. *Ar.* 2.24 (*PG* 26:200) Didim *Trei.* 1.8 (*PG* 39:276-277) At. *Decr.* 8.2 (Opitz 2: 7); At. *Ar.* 2.26 (*PG* 26:201); Epif. *Haer.* 76.6.2 (*GCS* 37:346)

At. *Ar.* 1.26 (*PG* 26:65)

Un loc aparte în vocabularul arianismului despre relaţia dintre Fiul lui Dumnezeu ca făptură creată şi Dumnezeu Creatorul îl ocupa termenul „înger". Acest termen se bucura de mare preţuire în tradiţia liturgică, exegetică şi apologetică a Bisericii, fiind, de asemenea, foarte potrivit scopurilor teologiei ariene. Interpretarea textului din Proverbe 8,22-31 putea fi împletită cu pasajul din Evrei 1,4 pentru a arăta că cel preexistent aparţine categoriei îngerilor, deşi beneficia de un statut privilegiat. Potrivit apostolului Pavel în Epistola către Galateni 3,19, Legea lui Moise „a fost rînduită prin îngeri în mîna unui mijlocitor". Nenumăraţi teologi, atît evrei, cît şi creştini – totuşi cu precădere gnostici, după cum remarcă Atanasie – au atribuit îngerilor un rol de mijlocire în creaţia lumii şi a omului. Cuvintele „să facem om" din Facerea 1,26-27 au fost în general interpretate în sensul unui pasaj de distincţie, ca atunci cînd Ilarie susţinea pornind de la aceste cuvinte că Dumnezeu nu poate fi conceput ca fiind „solitar", ci a avut dintotdeauna un „însoţitor"; Augustin a folosit pasajul în sprijinul ideii potrivit căreia omul a fost creat după chipul întregii Treimi, nu numai după chipul Tatălui sau al Fiului. Însă deja la Barnaba şi, apoi, mult mai amplu în scrierile lui Iustin, interpretarea creştină a pasajului a trebuit să ţină seama de teza, care era, potrivit lui Iustin, susţinută de unii evrei (sau într-o altă versiune, de unii creştini) şi conform căreia Dumnezeu vorbea cu îngerii. În replică faţă de acest tip de interpretare pe care o atribuia influenţei platonice, Tertulian le amintea cititorilor că totuşi „îngerii sînt subordonaţi lui Dumnezeu". Acest rol de mediere al îngerilor putea fi extins şi asupra Logosului, care deţinea rangul suprem în rîndul lor. Şi astfel, în concepţia ariană se cuvenea ca îngerii să fie numiţi fii ai lui Dumnezeu sau Fiul lui Dumnezeu să fie numit înger. Din această perspectivă, am fi îndreptăţiţi să considerăm arianismul

At. *Ar.* 1.53 (*PG* 26:121)

At. *Ar.* 1.56 (*PG* 26:129) Irin. *Haer.* 1.22 (Harvey 1:189)

Ilar. *Trei.* 4.17-21 (*PL* 10:110-113)

Aug. *Trei.* 12.6.6-7 (*CCSL* 50:360-362)

Barn. 6.12 (Bihlmeyer 17)

Iust. *Dial.* 62.3 (Goodspeed 168)

Tert. *Anim.* 23.5 (*CCSL* 2: 815)

Tert. *Res.* 5.2 (*CCSL* 2: 926)

At. *Ar.* 2.31 (*PG* 26: 213)

At. *Ar.* 1.62 (*PG* 26: 141)

ca pe „o încununare remarcabilă" a unei hristologii angelice care își avea originile în viziunea apocaliptică iudaică tîrzie și creștină timpurie și care făcea un ultim efort de împotrivire în fața „noii hristologii elenistice", chiar dacă mărturiile în sprijinul universalității acestei forme de interpretare a firii divine a lui Hristos nu sînt pe deplin convingătoare.

Werner (1941) 34

Chiar și pe baza informației fragmentare despre arianism care ne este oferită mai ales de către adversarii lui, putem recunoaște în reprezentarea ariană a acestui Logos-Fiu, care era mai puțin decît Dumnezeu, dar mai mult decît om, un mijlocitor soteriologic și cosmologic. Absolutitatea lui Dumnezeu însemna că dacă Logosul era de aceeași esență cu Tatăl, Logosul trebuia să fie impasibil. Ortodocșii au considerat o blasfemie descrierea pe care au făcut-o Logosului susținătorii arianismului, tot în sprijinul ideii absolutității lui Dumnezeu, și potrivit căreia Logosul avea o natură schimbătoare, nefiind prin urmare de aceeași esență cu Tatăl. „El rămîne bun", spuneau adepții arianismului, „prin propriul său liber arbitru, atît timp cît alege să facă acest lucru" și nu în virtutea unității de esență cu Dumnezeu. Și astfel, potrivit lui Arie, Dumnezeu, știind dinainte că Logosul va rezista ispitei și va rămîne bun, i-a conferit anticipat slava pe care, ca om, o va atinge prin propria lui strădanie. Logosul a devenit „Începătorul mîntuirii", suferind mai întîi el însuși și apoi ajutîndu-i pe cei care l-au urmat să facă la fel. „Prin grijă și înfrînare" el și-a biruit firea schimbătoare. „Progresul lui moral" (προκοπή) l-a îndreptățit să fie numit Fiul lui Dumnezeu, potrivit lui Pavel din Samosata; iar Arie se pare că gîndea în mod similar. Din cîte cunoaștem despre învățătura ariană cu privire la mîntuire, am putea trage concluzia că „oamenii care l-au înlocuit pe Tatăl din ceruri cu un abstract ὄν mărturisesc mai degrabă un simplu administrator al creației decît un învingător asupra morții și păcatului". Ceea ce a rezultat în final din sistemul arian a fost o imagine a lui Hristos suspendată între om și Dumnezeu, un Hristos care nu era identic cu nici unul, dar înrudit cu amîndoi: Dumnezeu era interpretat din perspectivă deistă, omul din perspectivă morală, iar Hristos din perspectivă mitologică.

apud At. *Ar.* 1.5 (*PG* 26: 21)

Evr. 2,10

apud Teod. H.e. 1.4.13 (*GCS* 44: 11)

At. *Syn.* 26.4.2 (Opitz 2: 252)

Gwatkin (1882) 23

Fie înger sau Fiu al lui Dumnezeu, Logosul în concepția ariană, deși subordonat Tatălui și nefiind de aceeași esență cu el, era totuși vrednic de slavă. Apărătorii arianismului, la fel ca și alți creștini, îi închinau Fiului lui

Dumnezeu slava care i se cuvenea de drept numai lui Dumnezeu. Această practică era atît de frecventă încît, spre exemplu, Origen, deşi insista ca „rugăciunea să-i fie adresată numai lui Dumnezeu-Tatăl", îi înălţa el însuşi rugăciuni lui Hristos; şi, spre deosebire de un critic păgîn, el susţinea că se cuvine să-i adresăm rugăciuni „Logosului însuşi", constînd din rugăminţi şi mulţumiri, atîta timp cît se respectă distincţia dintre rugăciunea în sens absolut şi rugăciunea în sens relativ. Apărătorii arianismului considerau rugăciunea adresată Logosului un element indispensabil al evlaviei creştine. Totuşi, prin această inconsecvenţă dintre principiile lor dogmatice şi practica lor liturgică, ei spuneau de fapt: „Nu vă mai închinaţi Creatorului, ci închinaţi-vă unei făpturi create şi unei lucrări". Din atacurile unor autori ortodocşi precum Ambrozie reiese că adepţii arianismului nu au renunţat la practica închinării la Hristos; „dacă nu i se închină Fiului să recunoască, şi atunci cazul este închis şi nu mai amăgesc pe nimeni cu mărturisirile lor de credinţă". Există unele indicii care ne confirmă faptul că ei au încercat să-şi justifice această practică prin referirea la cultul îngerilor, deşi Origen, în pasajul despre apărarea rugăciunii închinate Logosului pe care tocmai l-am citat, respinsese în mod explicit rugăciunea către îngeri. Se pare că unele grupări ariene au revizuit *Gloria Patri* în felul următor: „Slavă Tatălui prin Fiul în Sfîntul Duh".

Gr. Nyss. *Apol.* (Jaeger 3-1:206)
Or. *Orat.* 15.1 (*GCS* 3:333)
Jay (1954) 126-127
Or. *Cels.* 5.4 (*GCS* 3:4)
At. *Ar.* 1.8 (*PG* 26:28)
Ambr. *Fid.* 1.11.69 (*CSEL* 78:30)
At. *Ar.* 3.12 (*PG* 26:345-348)
Or. *Cels.* 5.5 (*GCS* 3:4-5)
Didim *Trei.* 3.32 (*PG* 33:928-929)

Susţinătorii arianismului au continuat de asemenea şi practica botezării în numele Tatălui, dar şi al Fiului şi al Sfîntului Duh; Grigorie de Nazianz spunea, într-un tratat despre botez, că dacă omul se închină unei făpturi create sau se botează în numele unei făpturi create, aceasta nu îi va aduce îndumnezeirea făgăduită prin botez. Pe baza practicii universale a botezului, acceptată şi de susţinătorii arianismului, Atanasie argumenta că botezul nu se face „în numele Celui Necreat şi al celui creat, nici în numele Creatorului şi al creatului, ci în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Duh". Pe scurt, atît adepţii, cît şi adversarii arianismului i se închinau lui Hristos într-un mod care implica o fire divină specială în Hristos. Problema era cum ceea ce propovăduia Biserica în opera ei exegetică şi catehetică şi ceea ce mărturisea în apologetica ei împotriva evreilor sau păgînilor şi în crezuri putea fi raportat la ceea ce spunea în rugăciuni. Era un semn al recunoaşterii acestei relaţii dintre ceea ce credea, mărturisea şi propovăduia Biserica, atunci cînd adversarii

Gr. Naz. *Or.* 40.42 (*PG* 36:417-20); Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:276)
At. *Ar.* 1.34 (*PG* 26:81-84)

At. Ar. 3.16 (PG 26:353-356); Il. Trei. 8.28 (PL 10:256-257); Marc. fr. 129 (GCS 14:215); Boeţ. Trei. 1 (LCL 6)

arianismului, de la Atanasie şi Ilarie pînă la Marcellus din Ancira şi Boeţiu, l-au acuzat de politeism în ciuda monoteismului său rigid; căci, slăvind firea divină a celui pe care refuzau să-l numească divin, adepţii arianismului „recunoşteau astfel mai multe divinităţi" şi „ajungeau la o pluralitate" de fiinţe divine.

În multe privinţe, arianismul a fost mult mai conştient de nuanţele problemei trinitare decît mulţi dintre criticii lui. Pe de altă parte, i-a obligat pe aceştia să evite simplificările către care era înclinată teologia Bisericii. De asemenea, a contribuit la stabilirea unei graniţe mai precise între speculaţie şi exegeză. Cum doctrina oficială a Bisericii încerca să lămurească problema relaţiei lui Hristos cu Dumnezeu prin formula *homoousios*, arianismul, graţie nevoii sale de precizie, i-a fost de ajutor la salvarea acestei formule de influenţele eretice, gnostice. Şi, amintind primilor apărători ai teologiei alexandrine – ai căror urmaşi vor face ca astfel de probleme să devină inevitabile pentru întreaga Biserică – că biografia pămîntească a Logosului în viaţa, moartea şi învierea sa este un element inevitabil al „dublei proclamări", arianismul a ajutat doctrina Bisericii să-şi păstreze sinceritatea şi caracterul evanghelic.

At. Ar. 3.29 (PG 26:385)

Hristos ca homoousios*

Doctrina ariană despre Hristos ca făptură creată s-a ciocnit de tradiţia reprezentării lui ca Dumnezeu; însă semnificaţia pe care o acordau arienii denumirilor Logos şi Fiul lui Dumnezeu, care, împreună, au ajuns să rezume sensul central al acestei tradiţii, a conferit o destul de mare ambiguitate coliziunii dintre cele două orientări. De fapt, nu este tocmai indicat să vorbim despre cele „două" direcţii ca şi cînd arianismul şi ortodoxia ar fi fost două alternative evidente în cadrul controversei. Căci, în timp ce tradiţia reprezentării lui Hristos ca Dumnezeu a fost, într-adevăr, problema centrală cu caracter doctrinar şi liturgic din cadrul controversei încă de la început, de-abia pe parcursul polemicii s-a conturat cu precizie învăţătura specifică acestei tradiţii, alături de implicaţiile unei astfel de învăţături.

După ce diverse acţiuni administrative şi personale nu au izbutit să-i reducă la tăcere pe arieni, un conciliu

* *Homoousios* – „consubstanţial", „din aceeaşi esenţă", „de o fiinţă" (n.r.).

regional ţinut la Antiohia în anul 325, pe marginea epistolei lui Alexandru, episcop de Alexandria, a promulgat o mărturisire, de credinţă, în Hristos ca Dumnezeu; i-a anatematizat pe „cei care spun sau cred sau propovăduiesc că Fiul lui Dumnezeu este o făptură creată sau a luat fiinţă sau a fost făcut şi nu este cu adevărat născut, sau că a fost un timp cînd el nu exista". În secţiunea afirmativă, mărturisirea de credinţă îl descria pe Hristos „nu ca fiind făcut, ci născut în chip tainic şi necuprins", şi ca „existînd din vecie, şi nu dintr-un anumit timp". Ea conţinea, de asemenea, numeroase citate din teologia ariană, deşi nu i-a menţionat numele lui Arie, afirmînd „credinţa ortodoxă despre Tatăl şi Fiul" pe care Alexandru a anunţat-o prin următoarea formulă de introducere: „Propovăduim acestea, predicăm acestea, acestea sînt dogmele apostolice ale Bisericii". Conciliul i-a excomunicat pe cei trei care au refuzat să semneze crezul.

Symb. Ant. 13 (Opitz 3:39)

Symb. Ant. 9 (Opitz 3:38-39)

Alex. *Tom.* 3 (Opitz 3: 30)

Spre sfîrşitul aceluiaşi an, doctrina afirmată în acest crez a fost elaborată şi promulgată pentru întreaga Biserică de Conciliul de la Niceea: „Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul tuturor văzutelor şi nevăzutelor; Şi într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, care din Tatăl s-a născut, adică din esenţa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, consubstanţial Tatălui, prin care (adică prin Fiul) toate s-au făcut, toate lucrurile din cer şi de pe pămînt, care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire s-a pogorît din ceruri şi s-a întrupat şi s-a făcut om, a pătimit şi a înviat a treia zi şi s-a înălţat la ceruri şi iarăşi va să vină să judece viii şi morţii; Şi în Duhul Sfînt. Iar cei care spun că «A fost o vreme cînd El nu a existat» şi «Înainte de a se fi născut, El nu a existat» şi că a luat fiinţă din nimic, sau care spun că Fiul lui Dumnezeu este din alt ipostas sau esenţă sau este creat, sau este supus schimbării şi stricăciunii – pe aceştia Biserica universală îi anatematizează".

Symb. Nic. (325) (Schaff 2:60)

Fundamentul crezului de la Niceea nu a fost, cum s-a crezut multă vreme, scrisoarea lui Eusebiu în care descrie Conciliul de la Niceea, crezul botezului elaborat de Biserica lui din Cezareea; în urma cercetărilor moderne a reieşit că acesta era „un crez baptismal local de provenienţă siro-palestiniană" şi că „ar fi zadarnic să căutăm a-i descoperi resorturile". Pentru istoria doctrinei, spre deosebire de istoria crezurilor, este mai puţin importantă identificarea textului de la care s-a pornit în elaborarea crezului promulgat la Niceea decît precizarea adăugirilor făcute

Eus. *Ep. Caes.* 2 (Opitz 3: 43)

Kelly (1950) 229

de către conciliu. Se pare că inițial conciliul a dorit să citeze din Scriptură, care spune că Fiul este „de la Dumnezeu"; însă, cînd pasaje precum cel din 1 Corinteni 8, 6 și 2 Corinteni 5, 17 au fost citate pentru a dovedi că „toate lucrurile sînt de la Dumnezeu" în sensul că sînt create de El, atunci episcopii participanți „s-au văzut nevoiți să explice mai pe larg sensul cuvintelor «de la Dumnezeu»". Și au făcut acest lucru prin două formulări: „Unul-Născut, adică din *ousia* Tatălui"; și „*homoousios*". În Evanghelia după Ioan și în Epistola 1 Ioan – mai ales fiindcă, așa cum au crezut mulți teologi din secolul al IV-lea, versiunea din Ioan 1,18, „Unul-Născut, Dumnezeu", este cea corectă – sintagma poartă conotațiile unui termen tehnic, accentuînd cel puțin unicitatea „nașterii" lui Hristos din Dumnezeu. Însă în mărturisirea de credință pe care i-a adresat-o lui Alexandru, Arie o interpretase în sensul „unei ființe desăvîrșite create de Dumnezeu, dar nu ca una dintre ele". Asterius afirmase că prin Hristos era numită „puterea lui Dumnezeu", dar totuși „există multe astfel de puteri care sînt, una cîte una, create de El [Dumnezeu], dintre care Hristos este întîiul-născut și unul-născut".

At. *Decr.* 19.2 (Opitz 2: 16)

Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3-1: 55); Didim *Trin.* 1.32 (*PG* 39: 429); Teod. Mops. *Omil. cateh.* 4.3 (*ST* 145: 179) Didim *Trin.* 3.2-3 (*PG* 39: 788-789)

Ar. *Ep. Alex.* 2 (Opitz 3: 12); Ammon. *Ioan* 3 (*PG* 85: 1412)

At. *Syn.* 18.6 (Opitz 2: 246); Didim *Trin.* 3.4 (*PG* 39: 96)

De aceea, crezul de la Niceea l-a numit pe Fiu „Unul--Născut, adică din *ousia* Tatălui", într-un sens complet diferit de felul cum sînt „de la Dumnezeu" toate celelalte făpturi create. Desemnarea lui Hristos drept *homoousios* a constituit și un atac la adresa lui Arie – de fapt un atac direct și cu propriile lui arme. Potrivit lui Eusebiu din Cezareea, termenul a fost adăugat la îndemnul împăratului Constantin; el a fost, în general, atribuit surselor apusene, prin intermediul lui Ossius din Cordoba. Bogăția semnificațiilor sale și asocierea lui anterioară cu gnosticismul – și cu maniheismul, după cum nota Arie – au făcut să fie privit cu neîncredere de către ortodocși; identificarea lui cu ideile eretice ale lui Pavel din Samosata a reprezentat o mare problemă pentru apărătorii lui mult timp după Conciliul de la Niceea. Însă doctrina pe care a exprimat-o Conciliul de la Niceea prin acest termen a fost aceea potrivit căreia „Fiul lui Dumnezeu nu se aseamănă nicidecum cu făpturile create [adică cele care au un început], ci El este cu totul asimilat Tatălui care L-a născut, și nu este născut din nici un alt *hypostasis* sau *ousia*, ci din Tatăl".

Amf. *Ep. syn.* (*PG* 39: 96)

Eus. *Ep. Caes.* 7 (Opitz 3: 44)

Ar. *Ep. Alex.* 3 (Opitz 3: 12)

Vezi *supra*, p. 192

Il. *Syn.* 81; 86 (*PL* 10: 534; 538-539)

Prestige (1956) 211

Atacul împotriva arianismului era reliefat încă și mai limpede în anatemele de încheiere ale crezului care parcă fac un rezumat al dogmelor ariene. Ele condamnau toate învățăturile prin care Arie și susținătorii lui au încercat să-l așeze pe Hristos de cealaltă parte a hotarului dintre

Creator şi făpturile create. Nu era îngăduit să se spună că Hristos a fost creat sau că a luat fiinţă din lucruri care nu există sau că *ousia* sa este diferită de cea a Tatălui sau, potrivit bine cunoscutei dogme ariene, că „a fost un timp cînd El nu a existat". Condamnat în temeiul propriilor lui afirmaţii, Arie a refuzat să semneze crezul; se pare că acestui gest eroic şi onest i s-au alăturat numai doi dintre participanţii la conciliu. Toţi ceilalţi l-au salutat pe împărat, au semnat crezul şi au continuat să propovăduiască la fel ca şi pînă atunci. În cazul celor mai mulţi dintre ei, aceasta însemna o doctrină situată undeva între cea a lui Arie şi cea a lui Alexandru.

Totuşi, balanţa a înclinat în favoarea doctrinei lui Alexandru, modelată după îndelungi dezbateri şi violente controverse, iar crezul de la Niceea a ajuns să fie interpretat în lumina acestei doctrine. Am putea rezuma aici această doctrină, deşi după cum se va vedea pe parcursul acestui subcapitol, nu prea s-a bucurat de unanimitate teologică în vremea Conciliului de la Niceea şi, cu atît mai puţin, în jumătatea de secol care a urmat. Printre apărătorii „credinţei de la Niceea", Atanasie ocupă un loc de cinste; dar Amfilohiu şi, mai ales, Didim în Răsărit şi Ambrozie şi Ilarie în Apus pot fi aşezaţi alături de Atanasie dacă nu pentru alt motiv, măcar pentru relaţiile speciale dintre ei, de ordin intelectual şi literar.

At. *Ep. Aeg. lib.* 6 (*PG* 25: 552)
At. *Tom.* 3 (*PG* 26:800)

Credinţa mărturisită la Niceea, atît în formularea originară, cît şi în interpretarea apărătorilor ei era o mărturisire deopotrivă cosmologică şi soteriologică, întemeiată pe convingerea că numai Cel care a creat universul îl putea mîntui pe om şi, pentru aceasta, El trebuia să fie Dumnezeu, şi nu făptură creată. Logosul este prezent în toată creaţia, fiind Cel prin care aceasta a luat fiinţă. Oferind cu toată mărinimia darul vieţii, Dumnezeu „a făcut toate lucrurile din nimic prin Logosul său, Iisus Hristos, Domnul nostru". Cel care a fost „la început" nu are un început, fiind principiul facerii tuturor lucrurilor, El fiind Creatorul, iar ele creaţia. El este Făcătorul veacurilor. „Şi dacă El, nemaifiind un alt principiu creator, a făcut veacurile şi a adus la viaţă toate lucrurile", atunci înseamnă că El nu este vremelnic, ci veşnic. Spre deosebire de identificarea ariană a „unuia-născut" cu „primul născut dintre făpturile create", crezul de la Niceea insista asupra faptului că facerea omului şi a cosmosului nu puteau fi înţelese separat de Creator, dar El trebuia să fie privit separat de lucrurile create. Făpturile vin „de la Dumnezeu"

At. *Inc.* 17.1 (Cross 26)
At. *Inc.* 3.3 (Cross 5)
Didim *Trei.* 1.15 (*PG* 39:300)
At. *Fug.* 14.1 (Opitz 2:78)
Didim *Trei.* 1.15 (*PG* 39:308-309)
At. *Ar.* 2.51 (*PG* 26:253)

în sensul că originea lor nu poate fi pusă pe seama întîmplării, însă Logosul vine „de la Dumnezeu" în sensul că El este „din esența Tatălui".

At. *Dec.* 19 (Opitz 2:15-16)

Conflictul cu păgînismul accentuase ideea creștină că lucrurile create au luat ființă „din nimic". Conflictul cu arianismul a accentuat și mai tare această idee. Căci „omul este prin esență muritor, de vreme ce este făcut din ceea ce nu este". Prin urmare, el este în permanență atras către neființa din care a fost luat de către puterea creatoare a Logosului divin. Întrucît Dumnezeu este „Cel ce este" (ὁ ὤν), potrivit exegezei tradiționale a pasajului din Ieșirea 3,14, lucrurile create de El nu puteau fi salvate de la pieire decît prin asemănarea cu chipul Creatorului. Dumnezeu „a văzut că orice lucru creat, dacă este lăsat să-și urmeze cursul, e supus schimbării și distrugerii. Pentru a împiedica aceasta și pentru a nu lăsa universul să se întoarcă la neființă, El a făcut toate lucrurile prin Logosul său veșnic și a dăruit viață creației". Căderea omului în păcat l-a făcut să fie „supus morții și stricăciunii", victima propriei lui naturi și înclinații. Într-o oarecare măsură, definirea păcatului în doctrina Bisericii pare să fi fost făcută *a posteriori*, printr-un proces care, pornind de la mîntuirea în Hristos și de la botezul din copilărie, avea ca scop vindecarea. Însă era esențial ca ortodoxia niceeană să vorbească despre păcat în relație cu creația din nimic, astfel încît Logosul, prin care avusese loc creația, să fie cel prin care vine mîntuirea.

Vezi *supra*, pp. 58-60

At. *Inc.* 4.6 (Cross 7)

At. *Ar.* 3.63 (*PG* 26:456)

Vezi *supra*, p. 76

At. *Gent.* 41 (*PG* 25:81-84)

At. *Ar.* 3.33 (*PG* 26:393)

Vezi *infra*, pp. 296-302

Această idee era fundamentală pentru apărătorii crezului de la Niceea. „Este cu totul necredincios și străin de adevăr", spunea Amfilohiu, „cel care nu mărturisește că Hristos Mîntuitorul este și Făcătorul tuturor lucrurilor". Nu avea cum, argumenta Atanasie, ca viața să fi fost creată de altcineva decît „Domnul care este din veci și prin care au luat ființă veacurile, așa încît, de vreme ce este în El, putem și noi să moștenim această viață veșnică". Numai cel care i-a adus pe oameni de la neființă la ființă ar putea să-i ridice după ce au căzut în neantul care îi amenința. Potrivit lui Didim, greșeala fundamentală a susținătorilor arianismului a fost aceea că nu au înțeles ceea ce spune Scriptura „despre Mîntuitor, Dumnezeu Logosul, Făcătorul tuturor lucrurilor". Logosul-Fiu s-a întrupat ca să fie slăvit în smerenia și răstignirea lui. Atunci cînd menționau pasajele de subordonare pe baza cărora arienii l-au considerat pe Hristos ființă creată, apărătorii crezului de la Niceea vorbeau despre Cel Întrupat și despre realitatea

Amf. *fr.* 16 (*PG* 39:116)

At. *Ar.* 2.76 (*PG* 26:308)

At. *Inc.* 4 (Cross 6-7)

Didim *Trei.* 3.1 (*PG* 39:780)

Il. *Trei.* 3.10 (PL 10:81)

firii lui create ca om, ceea ce însemna, în primul rînd, că verbul „m-a zidit" din Proverbe 8,22 ori era folosit în sens impropriu, ori se referea la firea omenească a lui Hristos cel întrupat. Varianta a doua era mai uşor de adoptat, interpretînd cuvintele în sensul „că Domnul Iisus a fost zidit din Fecioară ca să mîntuiască lucrările Tatălui". „A zidit" era, aşadar, sinonim cu „a întemeiat" – întemeiat nu numai deasupra heruvimilor, ci şi în iesle. Şi alte pasaje de acest tip puteau fi explicate prin referire la firea omenească a lui Hristos. Potrivit lui Amfilohiu, rugăciunea din Grădina Ghetsimani trebuia să fie interpretată tot în acest sens; la fel şi mărturisirea lui Hristos că nu ştie cînd va veni sfîrşitul lumii. Iar cuvintele rostite din norul luminos în momentul Schimbării la Faţă a lui Hristos, care fuseseră folosite în sprijinul hristologiei adopţioniste, se refereau, în accepţiune ortodoxă, la Hristos cel întrupat şi nu la cel preexistent.

Didim *Trei.* 3.3 (*PG* 39:805-817)

Ambr. *Fid.* 3.7.46 (CSEL 78:124-125)
Didim *Trei.* 3.3 (*PG* 39:817); Il. *Trei.* 12.44-45 (*PL* 10:460-463)

Mat. 26,39
Mat. 24,36
Amf. *fr.* 6 (*PG* 39:104)
Didim *Trei.* 3.22 (*PG* 39:915-921)

Mat. 17:5 Didim *Trei.* 1.9 (*PG* 39:288-289)

Iar toate acestea erau pentru „noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire", după cum afirmă crezul de la Niceea. Conţinutul acestei mîntuiri era însă definit în mod variat. Aceiaşi teologi care refuzaseră să se îndepărteze de la norma ortodoxiei trinitare şi hristologice erau dispuşi să folosească teorii şi imagini soteriologice fără mustrări de conştiinţă. Dar, indiferent de metafora folosită, subtextul hristologic era acela că Hristos este *homoousios*. Între alte pilde, Ambrozie o dădea pe cea a bunului samarinean căruia i s-a făcut milă de omul căzut; dar pentru aceasta Hristos trebuia să fie „întrupat" şi, în acelaşi timp, să-i fie recunoscută „dumnezeirea". Amfilohiu prefera bine cunoscutele pilde despre vindecare, făcînd legătura şi cu pilda femeii samarinene; însă aceste pilde aveau ca subtext faptul că vindecarea nu putea fi dobîndită decît de la Hristos cel întrupat, care era „Făcătorul raţiunii şi Creatorul tuturor lucrurilor". Ilarie folosea imaginea lui Hristos ca jertfă, fără ca aceasta să echivaleze cu o diminuare a „dumnezeirii sale veşnice şi neschimbătoare". Atanasie era purtătorul de cuvînt al tradiţiei răsăritene potrivit căreia Dumnezeu Logosul s-a întrupat pentru ca oamenii să se îndumnezeiască; dar dacă acesta era darul întrupării şi dacă omul trebuia să fie salvat de păcatul care l-a înrobit atît de uşor, era indispensabil ca „Logosul să nu aparţină lucrurilor care au un început, ci să fie El însuşi Creatorul lor". Didim vorbea şi el despre Mîntuitor în multiple feluri, reprezentîndu-l ca „judecător al viilor şi morţilor, adică al drepţilor şi păcătoşilor, Cel care iartă

Vezi *supra*, pp. 168-173

Vas. *Dh. Sf.* 8.18-19 (*PG* 32:97-104)

Luca 10,30-37

Ambr. *Fid.* 2.11.89-99 (*CSEL* 78:89-93)

Ioan 4,1-30; Amf. *Hom.* 4.2; 4.5 (*PG* 39:69; 73-76)

Amf. *Mesopent.* (*PG* 39:124)

Il. *Ps.* 53.13-14 (*PL* 9:345-346)

At.*Ar.* 2.69-70 (*PG* 26:293-296)

păcatele celor care cred în numele lui, Cel care ne mîntuieşte prin propria lui slavă şi măreţie"; dar „fiindcă este prin firea lui milostiv şi Mîntuitor, El nu este sub nici un chip subordonat lui Dumnezeu-Tatăl cel milostiv şi mîntuitor". Oricare dintre definiţiile semnificaţiei mîntuirii insista asupra faptului că – potrivit cuvintelor din Isaia 63,9 (LXX), pasajului de identitate citat de Atanasie, de Amfilohiu într-o predică de Crăciun şi de Didim – Dumnezeu însuşi a mîntuit omenirea, nu un trimis şi nici un înger. Iar dogma care exprima acest adevăr era ilustrată de *homoousios*.

Didim *Trei.* 1.29 (*PG* 39: 413)

At. *Inc.* 40.5 (Cross 63); Amf. *Hom.* 1.1 (*PG* 39: 36); Didim *Trei.* 3.27 (*PG* 39: 944)

Prin *homoousios*, astfel interpretat şi apărat, susţinătorii doctrinei de la Niceea încercau să menţină preocupările soteriologice şi liturgice ale Bisericii, pentru aceasta fiind obligatoriu ca Hristos să aibă o fire cu adevărat dumnezeiască. Celor care negau conceptul de *homoousios*, spunea Didim, nu le mai rămînea altceva de făcut decît să „schimbe numele Tatălui în liturghiile lor" şi să nu mai folosească numele Unuia-Născut şi al Duhului; căci era specific cultului mozaic să îl preamărească doar pe Tatăl, iar cultului păgîn să se închine unei pleiade de fiinţe inferioare diferite de Dumnezeu prin esenţă. Asemenea cultului Bisericii, darurile aduse de Magi puteau fi salvate de acuzaţia de idolatrie numai dacă pruncul Hristos era rege şi Dumnezeu. Scriind înainte de Conciliul de la Niceea, Atanasie denunţa păgînismul pentru că se „închină creaţiei, şi nu Creatorului" şi pentru că refuza să i se „închine Logosului, Domnului nostru Iisus Hristos, Mîntuitorul". După Conciliul de la Niceea, cînd era implicat în controversa ariană, el s-a folosit de această antiteză pentru a argumenta că proslăvirea lui Hristos de către oameni şi îngeri dovedeşte deosebirea de esenţă dintre El şi toate celelalte fiinţe create, inclusiv îngerii; numai dacă nu era fiinţă creată, ci Dumnezeu adevărat prin fire, se cuvenea o astfel de preamărire. Ambrozie rezuma multe dintre aceste argumente cînd îi îndemna pe arieni să nu se mai închine unuia pe care îl considerau fiinţă creată sau să-l numească fiinţă creată chiar şi atunci cînd i se închinau; căci altfel, concepţia lor teologică şi practica lor liturgică deveneau incompatibile.

Didim *Trei.* 1.34 (*PG* 39: 437)

Mat. 2,11

Amf. *fr.* 3 (*PG* 39: 100)

At. *Gent.* 47 (*PG* 25: 96); At. *Inc.* 49.6 (Cross 78-79)

At. *Ar.* 2.23-24 (*PG* 26: 193-200)

Ambr. *Fid.* 1-16.104 (CSEL 78: 45)

Totuşi, aşa cum am menţionat, consensul sugerat de o asemenea prezentare a „credinţei de la Niceea" este o iluzie – deşi o iluzie încurajată de relatările oficiale ale evenimentelor de după anul 325. Sozomen, de pildă, plasa începutul divergenţelor publice legate de „doctrina care fusese promulgată la Niceea" în jurul datei morţii

At. *Ep. Serap.* 2.5 (*PG* 26: 616)
At. *Decr.* 20 (Opitz 2: 16-17)

împăratului Constantin, 22 mai 337. Nici chiar înainte de acest moment, „doctrina nu se bucura de aprobare unanimă", însă, o dată cu moartea lui Constantin, a început să se manifeste o opoziţie făţişă. S-au făcut adesea referiri la această opoziţie, deşi nu întotdeauna exacte. Multe prezentări ale dezvoltării doctrinei în anii care au urmat Conciliului de la Niceea se pierd în cronologii şi istorie politică. Aşa cum am precizat la începutul acestui capitol, istoria politică a acestei perioade este în multe privinţe mai importantă – şi adesea mai interesantă – decît istoria doctrinei. Totuşi, există o dezvoltare a doctrinei, care poate fi urmărită pe cît posibil cronologic din documentele care s-au păstrat.

Soz. *H.e.* 3.1.1 (*GCS* 50:101)

Chiar şi în interpretarea pe care tocmai am rezumat-o, crezul de la Niceea a lăsat cîteva probleme doctrinare fundamentale fără răspuns şi unele suspiciuni nedomolite. Şi, în vreme ce luările de poziţie în apărarea crezului de la Niceea se înmulţeau, întrebările adversarilor deveneau din ce în ce mai insistente, iar suspiciunile din ce în ce mai greu de înfruntat. Scandalul provocat de Marcellus a pus în dificultate ortodoxia niceeană. Unul dintre semnatarii crezului din 325 şi tovarăş de exil al lui Atanasie la Roma în 339, Marcellus din Ancira, afirma unitatea Treimii pe baza pasajelor de identitate, în termeni care îl obligau să interpreteze pasajele de distincţie ca fiind doar temporare şi „iconomice": Fiul şi Duhul Sfînt nu erau veşnici în cadrul Treimii, ci „Fiul" era numele potrivit numai celui întrupat. Negînd identitatea dintre Fiu şi Logos, Marcellus susţinea că numai „Logosul" era un termen potrivit pentru desemnarea celui preexistent, şi chiar şi acesta se referea la un Logos imanent în Dumnezeu şi interior Acestuia şi nu la un Logos subzistînd veşnic. El nu folosea conceptul *homoousios* în fragmentele din scrierile sale care s-au păstrat, deşi apare într-o mărturisire de credinţă care este posibil să-i fi aparţinut lui Marcellus, în care îi atacă pe sabelieni pentru că se opuneau doctrinei. Cu toate acestea, putem afirma fără teamă că teologia lui este o versiune a dogmei legate de *homoousios*, potrivit căreia unitatea lui Dumnezeu a fost păstrată înainte de întrupare prin imanenţa absolută a Logosului, iar după întrupare prin aceea că împărăţia Fiului i s-a adus lui Dumnezeu, ca Dumnezeu să fie toate în toţi. Ca reacţie la această controversă, crezul „niceean" va adăuga şi sintagma „a cărui [a lui Hristos] împărăţie nu va avea sfîrşit". Însă mai important pentru dezvoltarea dogmei Treimii este

Marc. *fr.* 43 (*GCS* 14:192)

Marc. *fr.* 43 (*GCS* 14:192)

Marc. *fr.* 109 (*GCS* 14:208)

Ps. At. *Exp. fid.* 2 (*PG* 25:204)

1Cor. 15,28; Marc. *fr.* 116 (*GCS* 14:209-210)
Didim *Trei.* 1.31 (*PG* 39:421-426)

modul cum acest cripto-sabelianism al lui Marcellus a răzbunat acuzația adversarilor lui potrivit căreia crezul de la Niceea trebuia revizuit și dezvoltat pentru a clarifica semnificația exactă a dogmei Dumnezeului Unic.

Critici încă și mai virulente, dar îndreptățite, au fost lansate la adresa crezului de la Niceea datorită faptului că nu explica îndeajuns de limpede doctrina complementară a lui Dumnezeu în Trei Persoane. Marcellus afirmase că „trei ipostasuri pot să fie unite într-o monadă numai dacă treimea își are originea în monadă". Această idee i-a confirmat lui Eusebiu ipoteza că Marcellus nu făcea altceva decît să exprime o formă sofistă de sabelianism. Chiar și acei adversari ai dogmei cu privire la *homoousios* mult mai moderați decît Eusebiu, Acacius sau homeenii erau preocupați de faptul că nu se făcea nici o distincție ontologică între Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh. Conciliul de la Niceea pusese semnul egalității între *hypostasis* și *ousia* în anatemele sale. Mai mult, termenul grecesc „*hypostasis* era sinonim cu latinescul *substantia*, așa încît teologii occidentali, atunci cînd vorbeau despre o *substantia* în Dumnezeire, ignorau cu desăvîrșire treimea ipostasurilor; așa cum observa Grigorie de Nyssa ei evitau să vorbească despre „trei ipostasuri". Pe de altă parte, Arie declarase în crezul său adresat lui Alexandru că „există trei ipostasuri". Astfel, formularea „trei ipostasuri" purta amprenta arianismului – dar nu mai mult decît formula *homoousios*, care purta marca sabelianismului, a gnosticismului și a lui Pavel din Samosata. Însă „origeniștii" sau „homeusienii", la fel de înverșunați împotriva arianismului ca și a sabelianismului, au ajuns să fie numiți „semiarieni" din cauza insistenței lor asupra doctrinei celor „trei ipostasuri" și din cauza opoziției lor față de *homoousios*. Confruntați cu distincția dintre Fiu și Logos în concepția teologică a lui Marcellus, ei îndemnau ca termenul „Fiu" să fie considerat drept cea mai potrivită și mai înaltă desemnare a lui Hristos, în vreme ce Logos să fie pus pe același plan cu viața, învierea și pîinea, ca metaforă pentru Fiul. Prin urmare, în această doctrină „Logosul și Fiul sînt titluri absolut complementare... numai că în acest pasaj doar una dintre părți este subliniată, și anume existența «ipostatică»" ce nu fusese, după părerea lor, suficient accentuată în pasajul despre *homoousios* din crezul de la Niceea și în scrierile apărătorilor acestuia.

Marc. *fr.* 66 (*GCS* 14 : 197)
Eus. *E. th.* 3.4 (*GCS* 14 : 157)
Il. *Sun.* 25 (*PL* 10 : 400)
Gr. Naz. *Or.* 21.35 (*PG* 35 : 1124-1125)
Ar. *Ep. Alex.* 4 (Opitz 3 : 13)
apud Epif. *Haer.* 73.12 (*GCS* 37 : 284-285)
Gummerus (1900) 124

De aceea, ca substitut pentru *homoousios* ei au propus *homoiousios*, „de esență asemănătoare", sau mai precis,

„asemenea [Tatălui] în toate privinţele", în loc de „asemenea Tatălui", dar nu în *ousia*. Antiteza dintre „niceean" şi „semiarian" a ajuns în consecinţă să fie interpretată ca o luptă între *homoousios* şi *homoiousios*, urmarea fiind, „că necunoscătorii tuturor timpurilor au luat în derîdere dezbaterile aprinse stîrnite de diferenţa unui singur diftong". Totuşi, asemenea majorităţii controverselor pe marginea terminologiei, aceasta nu era o simplă logomahie, după cum recunoaşte Atanasie, făcînd un joc de cuvinte între „logomahie" ca polemică terminologică şi „lupta pentru Logos". Miza era mult mai importantă, fiind în joc probleme fundamentale de doctrină creştină şi metodologie teologică. Episcopii participanţi la Conciliul de la Niceea doriseră să se rezume la cuvintele simple ale Scripturii, dar această dorinţă a lor s-a dovedit a fi zadarnică. De-a lungul jumătăţii de secol care a urmat conciliului, susţinătorii uneia sau ai celeilalte teorii şi-au exprimat aceeaşi dorinţă. În vreme ce împăratul Constantin a propus termenul *homoousios* în 325, fiul său Constantius a intervenit în sens contrar, afirmînd: „Nu vreau să fie folosite cuvinte care nu sînt în Scriptură". Dar în spatele acuzaţiilor reciproce de folosire a cuvintelor care nu sînt în Scriptură se afla recunoaşterea de către ambele părţi a faptului că astfel de cuvinte erau inevitabile şi că era absurd să-ţi acuzi adversarul, în timp ce tu însuţi foloseai asemenea cuvinte în sprijinul propriei teorii.

apud Epif. *Haer.* 73.13.1 (*GCS* 37:285)

Gibbon (1896) 2:352

At. *Syn.* 54.3 (Opitz 2:277)

Il. *Const.* 16 (*PL* 10:594)

At. *Decr.* 18.4 (Opitz 2:15); Gr. Naz. *Or.* 31.23 (*PG* 36:157-160)

Dar între cuvintele care nu se aflau în Scriptură, de ce era *homoousios* atît de sacrosanct ? Atanasie, de pildă, a folosit acest termen surprinzător de rar şi a scris cea mai lungă apologie a conceptului, cele trei *Discursuri împotriva arienilor*, aproape fără să-l menţioneze. În încheierea tratatului său despre concilii, Ilarie, „invocîndu-l drept martor pe Dumnezeul cerului şi al pămîntului", se jura că nu auzise de Conciliul de la Niceea pînă cînd se pregătea să plece în exil în 356, dar că el considera *homoousios* şi *homoiousios* drept cuvinte sinonime. La început ele nu au fost sinonime, însă cu timpul au ajuns să fie – nu în primul rînd datorită unor astfel de convingeri ortodoxe, ci datorită recunoaşterii de către susţinătorii ambilor termeni a faptului că ameninţarea la adresa credinţei lor profunde venea din partea extremiştilor arieni care mărturiseau că Hristos Logosul este „deosebit de Tatăl" sau, mai moderat, „asemenea Tatălui, dar nu în *ousia*". Vorbind din perspectivă doctrinară, şi nu politică, *homoousios* a fost salvat prin clarificarea ulterioară a problemelor nerezolvate

Il. *Syn.* 91 (*PL* 10:543-545)

legate de Dumnezeul Unic și în Trei Ipostasuri și prin recunoașterea unei preocupări religioase comune între partizanii lui *homoousios* și cei ai lui *homoiousios*. Purtătorul de cuvînt al acestei încercări de reconciliere a fost Atanasie însuși, care, după îndelungi ezitări, și-a exprimat în cele din urmă hotărîrea de a nu-i trata pe homeusieni drept „extremiști arieni sau adversari ai Părinților; ci discutăm problema cu ei ca între frați, care credem în esență același lucru, și ne certăm doar din cauza terminologiei". Spunînd că Hristos este „de aceeași esență" cu Tatăl și „asemenea [Tatălui] în esență", continuă Atanasie, ei se aflau „în opoziție față de cei care spun că Logosul este o creatură". Acesta era, de fapt, scopul doctrinar al cărui simbol fusese *homoousios* – născocit de ereticii gnostici, impus de un împărat nebotezat, pus în pericol de apărătorii naivi, dar în cele din urmă revendicat de adversarii lui ortodocși.

At. *Syn*. 41.1 (Opitz 2:266)

Dumnezeu unic în trei Ipostasuri

Forma în care s-a impus *homoousios* și reprezentarea lui Hristos ca Dumnezeu a fost concentrată în dogma Treimii, elaborată spre sfîrșitul secolului al IV-lea. Iar problema care a adus în atenție conceptul *homoousios*, contribuind astfel la formularea doctrinei despre firea divină a lui Hristos, nu a fost atît doctrina despre Hristos, cît mai ales cea despre Duhul Sfînt.

La Niceea, doctrina despre Duhul Sfînt fusese expusă într-o formă extrem de lapidară: „Și [credem] în Duhul Sfînt". Nu a existat, înainte de a doua jumătate a secolului al IV-lea, vreun tratat care să aibă ca temă centrală persoana Duhului Sfînt. Este posibil ca montanismul să fi avut o oarecare contribuție la conturarea unei înțelegeri mai „personale" a Duhului Sfînt în opera lui Tertulian, și, prin el, să fi contribuit la evoluția concepției trinitare în secolul al III-lea; însă chiar și această posibilitate este destul de redusă. O dată ce s-a pus problema Duhului Sfînt, absența ei din dezbaterile anterioare a devenit ea însăși o mare problemă. Grigorie de Nazianz explica această absență printr-o teorie a dezvoltării doctrinei, potrivit căreia „Vechiul Testament l-a proclamat pe Tatăl în chip fățiș, iar pe Fiul mai ascuns. Noul [Testament] l-a proclamat fățiș pe Fiul și a pomenit firea dumnezeiască a Duhului. Acum Duhul însuși se află în mijlocul nostru și ne ajută să-l

Vezi *supra*, p. 124

Gr. Naz. *Ep*. 58 (*PG* 37:113-117)

„asemenea [Tatălui] în toate privinţele", în loc de „asemenea Tatălui", dar nu în *ousia*. Antiteza dintre „niceean" şi „semiarian" a ajuns în consecinţă să fie interpretată ca o luptă între *homoousios* şi *homoiousios*, urmarea fiind, „că necunoscătorii tuturor timpurilor au luat în derîdere dezbaterile aprinse stîrnite de diferenţa unui singur diftong". Totuşi, asemenea majorităţii controverselor pe marginea terminologiei, aceasta nu era o simplă logomahie, după cum recunoaşte Atanasie, făcînd un joc de cuvinte între „logomahie" ca polemică terminologică şi „lupta pentru Logos". Miza era mult mai importantă, fiind în joc probleme fundamentale de doctrină creştină şi metodologie teologică. Episcopii participanţi la Conciliul de la Niceea doriseră să se rezume la cuvintele simple ale Scripturii, dar această dorinţă a lor s-a dovedit a fi zadarnică. De-a lungul jumătăţii de secol care a urmat conciliului, susţinătorii uneia sau ai celeilalte teorii şi-au exprimat aceeaşi dorinţă. În vreme ce împăratul Constantin a propus termenul *homoousios* în 325, fiul său Constantius a intervenit în sens contrar, afirmînd: „Nu vreau să fie folosite cuvinte care nu sînt în Scriptură". Dar în spatele acuzaţiilor reciproce de folosire a cuvintelor care nu sînt în Scriptură se afla recunoaşterea de către ambele părţi a faptului că astfel de cuvinte erau inevitabile şi că era absurd să-ţi acuzi adversarul, în timp ce tu însuţi foloseai asemenea cuvinte în sprijinul propriei teorii.

apud Epif. *Haer.* 73.13.1 (*GCS* 37:285)

Gibbon (1896) 2:352

At. *Syn.* 54.3 (Opitz 2:277)

Il. *Const.* 16 (*PL* 10:594)

At. *Decr.* 18.4 (Opitz 2: 15); Gr. Naz. *Or.* 31.23 (*PG* 36:157-160)

Dar între cuvintele care nu se aflau în Scriptură, de ce era *homoousios* atît de sacrosanct ? Atanasie, de pildă, a folosit acest termen surprinzător de rar şi a scris cea mai lungă apologie a conceptului, cele trei *Discursuri împotriva arienilor*, aproape fără să-l menţioneze. În încheierea tratatului său despre concilii, Ilarie, „invocîndu-l drept martor pe Dumnezeul cerului şi al pămîntului", se jura că nu auzise de Conciliul de la Niceea pînă cînd se pregătea să plece în exil în 356, dar că el considera *homoousios* şi *homoiousios* drept cuvinte sinonime. La început ele nu au fost sinonime, însă cu timpul au ajuns să fie – nu în primul rînd datorită unor astfel de convingeri ortodoxe, ci datorită recunoaşterii de către susţinătorii ambilor termeni a faptului că ameninţarea la adresa credinţei lor profunde venea din partea extremiştilor arieni care mărturiseau că Hristos Logosul este „deosebit de Tatăl" sau, mai moderat, „asemenea Tatălui, dar nu în *ousia*". Vorbind din perspectivă doctrinară, şi nu politică, *homoousios* a fost salvat prin clarificarea ulterioară a problemelor nerezolvate

Il. *Syn.* 91 (*PL* 10:543-545)

legate de Dumnezeul Unic şi în Trei Ipostasuri şi prin recunoaşterea unei preocupări religioase comune între partizanii lui *homoousios* şi cei ai lui *homoiousios*. Purtătorul de cuvînt al acestei încercări de reconciliere a fost Atanasie însuşi, care, după îndelungi ezitări, şi-a exprimat în cele din urmă hotărîrea de a nu-i trata pe homeusieni drept „extremişti arieni sau adversari ai Părinţilor; ci discutăm problema cu ei ca între fraţi, care credem în esenţă acelaşi lucru, şi ne certăm doar din cauza terminologiei". Spunînd că Hristos este „de aceeaşi esenţă" cu Tatăl şi „asemenea [Tatălui] în esenţă", continuă Atanasie, ei se aflau „în opoziţie faţă de cei care spun că Logosul este o creatură". Acesta era, de fapt, scopul doctrinar al cărui simbol fusese *homoousios* – născocit de ereticii gnostici, impus de un împărat nebotezat, pus în pericol de apărătorii naivi, dar în cele din urmă revendicat de adversarii lui ortodocşi.

At. *Syn*. 41.1 (Opitz 2:266)

Dumnezeu unic în trei Ipostasuri

Forma în care s-a impus *homoousios* şi reprezentarea lui Hristos ca Dumnezeu a fost concentrată în dogma Treimii, elaborată spre sfîrşitul secolului al IV-lea. Iar problema care a adus în atenţie conceptul *homoousios*, contribuind astfel la formularea doctrinei despre firea divină a lui Hristos, nu a fost atît doctrina despre Hristos, cît mai ales cea despre Duhul Sfînt.

La Niceea, doctrina despre Duhul Sfînt fusese expusă într-o formă extrem de lapidară: „Şi [credem] în Duhul Sfînt". Nu a existat, înainte de a doua jumătate a secolului al IV-lea, vreun tratat care să aibă ca temă centrală persoana Duhului Sfînt. Este posibil ca montanismul să fi avut o oarecare contribuţie la conturarea unei înţelegeri mai „personale" a Duhului Sfînt în opera lui Tertulian, şi, prin el, să fi contribuit la evoluţia concepţiei trinitare în secolul al III-lea; însă chiar şi această posibilitate este destul de redusă. O dată ce s-a pus problema Duhului Sfînt, absenţa ei din dezbaterile anterioare a devenit ea însăşi o mare problemă. Grigorie de Nazianz explica această absenţă printr-o teorie a dezvoltării doctrinei, potrivit căreia „Vechiul Testament l-a proclamat pe Tatăl în chip făţiş, iar pe Fiul mai ascuns. Noul [Testament] l-a proclamat făţiş pe Fiul şi a pomenit firea dumnezeiască a Duhului. Acum Duhul însuşi se află în mijlocul nostru şi ne ajută să-l

Vezi *supra*, p. 124

Gr. Naz. *Ep*. 58 (*PG* 37:113-117)

Gr. Naz. *Or.* 31.26 (*PG* 36 : 161)

înţelegem mai bine". Ambiguitatea referirilor din Vechiul Testament la Treime a contribuit la apariţia multor teorii

Didim *Trei.* 1.18 (*PG* 39 : 348)

asemănătoare. Însă Amfilohiu din Iconium, pe lîngă teoria pe care o prezintă, şi anume că Unimea apare în Pentateuh, Doimea apare la prooroci, iar Treimea apare numai în

Amf. *fr.* 17 (*PG* 39 : 116)

Evanghelii, oferă, în scrisoarea sinodală din 376, şi o explicaţie mai simplă şi mai plauzibilă a caracterului atît de vag al doctrinei Duhului Sfînt din crezul adoptat la Niceea : „Era atunci nevoie ca Părinţii să insiste asupra slavei Unuia-Născut, căci trebuiau să distrugă erezia ariană, care se ivise de curînd... Dar fiindcă atunci nu se discuta

Amf. *Ep. syn.* (*PG* 39 : 96)

problema Duhului Sfînt, nu au intrat în detalii".

Totuşi, Conciliul de la Niceea nu a fost singurul care a păstrat tăcerea cu privire la firea divină a Duhului Sfînt. Trebuie să recunoaştem că nici Scriptura „nu l-a numit prea des sau prea limpede Dumnezeu, aşa cum îl numeşte

Gr. Naz. *Or.* 31.21 (*PG* 36 : 157)

mai întîi pe Tatăl şi apoi pe Fiul". Această tăcere îi punea în mare încurcătură pe Părinţi. Pe de altă parte, nici practica liturgică a Bisericii nu cuprindea rugăciuni adre-

Gr. Naz. *Or.* 31.12 (*PG* 36 : 145)

sate Duhului Sfînt. Era desigur de aşteptat ca cei care refuzau să-l numească Dumnezeu pe Fiul să facă acelaşi lucru şi în cazul Duhului Sfînt şi să-l descrie ca fiind creat

At. *Ar.* 3.15 (*PG* 26: 353)

din nimic. Însă au fost cîţiva care, deşi nu erau de acord cu arienii asupra firii create a lui Hristos, totuşi „se împotriveau Duhului Sfînt, spunînd nu numai că este făptură creată, dar că este din rîndul duhurilor slujitoare şi se deo-

At. *Ep. Serap.* 1.1 (*PG* 26: 532)

sebeşte de îngeri doar în rang". Alţii îi atribuiau Duhului Sfînt o esenţă inferioară celei aparţinînd lui Dumnezeu, dar superioară celei aparţinînd fiinţelor create, avînd prin

apud Chir. *Dial. Trin.* 7 (*PG* 75 : 1076-1077)

urmare „o fire de mijloc" şi fiind „singurul astfel alcătuit". Pe baza surselor care s-au păstrat, este aproape imposibil să stabilim cu precizie relaţia dintre numeroasele grupări numite în fel şi chip, pneumatomahi, tropici sau macedoneni, de către teologii şi istoricii secolelor al IV-lea şi

Socr. *H.e.* 2.45 (Hussey 1 : 365-369) Soz. *H.e.* 4.27.5 (*GCS* 50 : 184)

al V-lea ; nici eforturile moderne de reclasificare nu şi-au dovedit eficienţa.

Deşi această ezitare în a-l numi Dumnezeu pe Duhul Sfînt putea fi condamnată întrucît „respingea erezia ariană

Gr. Naz. *Or.* 31.13 (*PG* 36: 148) At. *Tom.* 3 (*PG* 26 : 800)

prin cuvinte, dar o păstra în gîndire", ea rămîne totuşi simptomatică pentru o lipsă totală de claritate atît în cuvintele, cît şi în gîndirea teologilor Bisericii, inclusiv în cazul celor care se declarau ortodocşi şi împotriva arianismului. Marcellus din Ancira, de pildă, pare să fi negat

Vas. *Ep.* 263.5 (*PG* 32 : 981)

faptul că Duhul Sfînt îşi are propriul ipostas. El nu făcea

deosebirea dintre purcederea veşnică sau „imanentă", a Duhului Sfînt, şi trimiterea temporală sau „iconomică" a Duhului Sfînt – o distincţie care va face obiectul unor dezbateri în Evul Mediu între Apus şi Răsărit. De aceea, o dată cu a doua venire a lui Hristos, Duhul Sfînt „nu va mai avea nici un rol de îndeplinit". Erorile unei asemenea concepţii au devenit evidente atunci cînd doctrina s-a bucurat de o mai mare atenţie. Ceea ce s-a remarcat de asemenea a fost şi nivelul de reflecţie teologică asupra acestui subiect, aşa cum nota Grigorie de Nazianz de-abia în anul 380, cînd a recunoscut că „dacă greşeşti doar puţin [în legătură cu Duhul Sfînt] nu înseamnă că nu eşti ortodox". Într-un rezumat remarcabil al controversei din tabăra ortodoxă, scris în acelaşi an, el preciza: „Unii dintre înţelepţii din rîndurile noastre îl concep [pe Duhul Sfînt] ca pe o acţiune, alţii ca pe o fiinţă creată, alţii ca pe Dumnezeu; iar alţii nu sînt siguri cum să-l numească... Şi atunci, ei nici nu îl preamăresc, dar nici nu-l tratează cu lipsă de respect, ci păstrează o atitudine neutră". Grigorie de Nazianz adaugă totuşi că „dintre aceia care îl consideră Dumnezeu, unii sînt ortodocşi doar cu gîndul, în vreme ce alţii îndrăznesc să fie şi cu vorba". Se pare că responsabile pentru această confuzie nu erau numai „distincţiile exagerate ale unei filozofii păgubitoare şi iluziile deşarte", ci şi stadiul incipient al doctrinei Duhului Sfînt în relaţie cu Fiul în cadrul Treimii.

Marc. *fr.* 67 (*GCS* 14 : 197-198)
Vas. *Duh Sf.* 16.40 (*PG* 32 : 141)
Met. *Symp.* 3.8.72 (*GCS* 27 : 36)
Gr. Naz. *Or.* 21.33 (*PG* 35 : 1121)
Gr. Naz. *Or.* 31.5 (*PG* 36 : 137)
Vas. *Duh Sf.* 3.5 (*PG* 32 : 76)

Relaţia dintre Fiul şi Duhul Sfînt era desigur o modalitate simplă şi rapidă de a elimina confuzia. Chiril al Alexandriei nota că „identitatea de natură" (ἡ φυσικὴ ταυτότης) dintre Fiul şi Duhul Sfînt este suficientă pentru a dovedi că Duhul Sfînt este Dumnezeu, dar recunoştea că acest lucru nu era încă pe deplin argumentat. Atanasie încercase cu mulţi ani înainte să demonstreze că dacă relaţia dintre Fiul şi Duhul Sfînt este aceeaşi cu cea dintre Tatăl şi Fiul, atunci nici Fiul şi nici Duhul Sfînt nu puteau fi descrişi ca fiinţe create. Însă de aici se putea trage concluzia nedorită că Duhul Sfînt ar fi fiul Fiului şi nepotul Tatălui. Acelaşi argument putea desigur să ia şi o altă formă, mai respectabilă. Atanasie, de pildă, s-a străduit să o ridice la statutul de principiu metodologic: „Dacă trebuie să luăm ceea ce ştim despre Duhul Sfînt de la Fiul, atunci se cuvine să aducem mărturii care vin de la El [de la Fiul]". În definitiv, argumentul funcţionase în sens invers. Atanasie susţinuse că, de vreme ce Duhul Sfînt era darul celui care nu este mai prejos decît Dumnezeu

Chir. *Dial. Trei.* 7 (*PG* 75 : 1104)
At. *Ep. Serap.* 1.21 (*PG* 26 : 580)
At. *Ep. Serap.* 4.1 (*PG* 26 : 637)
Gr. Naz. *Or.* 31.7 (*PG* 36 : 140)
At. *Ep. Serap.* 3.4 (*PG* 26 : 629)

însuşi şi de vreme ce Fiul a conferit Duhul, atunci înseamnă că Fiul este Dumnezeu. Metafora Fiului ca „Lumină din Lumină", mai ales în sensul atribuit de Evrei 1,3, garanta şi dumnezeirea Duhului, căci Hristos, fiind strălucirea slavei lui Dumnezeu, luminează ochii inimii prin Duhul Sfînt.

At. *Ar.* 2.18 (*PG* 26:184)

At. *Ep. Serap.* 1.19 (*PG* 26:573)

Faptul că principalele direcţii ale teologiei lui Atanasie s-au cristalizat în cursul dezbaterii cu privire la Hristos ca *homoousios* l-a ajutat să găsească suficiente dovezi în sprijinul afirmaţiei că Duhul Sfînt este consubstanţial pentru a înlesni raportarea Duhului Sfînt la Fiul, în timp ce alţii, precum Didim, au fost nevoiţi să raporteze Duhul Sfînt la întreaga Treime. Şi Didimus îşi argumenta teza pornind de la ideea că „Duhul Sfînt nu poate fi despărţit de Hristos". Cea mai clară ilustrare a întrebuinţării analogiei dintre Fiul şi Duhul Sfînt este revenirea în acest context a pasajului de identitate din Isaia 63,7-14 (LXX) care se dovedise a fi atît de important în afirmarea divinităţii lui Hristos. Pentru Atanasie, sintagma din Isaia 63,14, „Duhul Domnului", dovedea că, parafrazînd fragmentul din Isaia 63,9, nu un înger, ci Duhul însuşi i-a adus la odihnă şi că „Duhul lui Dumnezeu nu este nici înger, nici făptură, ci îi aparţine Dumnezeirii". Şi Didim interpreta cuvintele lui Isaia drept dovadă a faptului că poporul lui Dumnezeu din Vechiul Testament a primit slavă de la nimeni altul decît „Duhul care este nedespărţit de Tatăl şi de Fiul". Din acelaşi pasaj el a tras concluzia că un păcat împotriva Duhului Sfînt este un păcat împotriva Dumnezeului lui Israel; prin urmare Duhul este Dumnezeu. Rezumînd această interpretare, Chiril al Alexandriei vedea în Isaia 63,9-14 o dovadă a identităţii de esenţă dintre Duhul Sfînt şi Dumnezeu, întocmai precum tradiţia exegetică văzuse aici o dovadă a identităţii dintre Logos şi Dumnezeu.

Didim *Duh Sf.* 40 (*PG* 39:1069)

Vezi *supra*, pp. 193, 221

At. *Ep. Serap.* 1.12 (*PG* 26:561)

Didim *Duh Sf.* 43 (*PG* 39:1071)

Didim *Duh Sf.* 47 (*PG* 39:1074)

Chir. *Dial. Trei.* 7 (*PG* 75:1104-1105)

O altă analogie care s-a impus în înţelegerea relaţiei dintre Duhul Sfînt şi Dumnezeu era, desigur, analogia relaţiei dintre duhul omului şi firea omului. Analogia îşi avea originea în cuvintele din 1 Corinteni 2,11. Atanasie o folosea ca să demonstreze că firea neschimbătoare de care vorbeşte Iacov 1,17 este caracteristică şi Duhului Sfînt, aşa încît „Duhul Sfînt, fiind în Dumnezeu, nu cunoaşte schimbare, umbră de mutare sau de stricăciune". Vasile cel Mare s-a străduit să dea o semnificaţie mai adîncă acestei analogii, ridicînd-o la statutul de „cea mai mare dovadă a comuniunii Duhului Sfînt cu Tatăl şi cu Fiul". Însă în argumentaţia propriu-zisă a lui Vasile cel Mare, ea a jucat

Gr. Naz. *Or.* 23.11 (*PG* 35:1161); Teod. Mops. *Omil. cateh.* 10.8 (*ST* 145:257-259)

At. *Ep. Serap.* 1.26 (*PG* 26:592)

Vas. *Duh Sf.* 16.40 (*PG* 32:144)

un rol relativ minor. Deşi nu este limpede de ce analogia dintre Duhul lui Dumnezeu şi duhul omului, în ciuda insistenţelor lui Vasile cel Mare, nu a avut o importanţă atît de mare ca şi analogia dintre Duhul lui Dumnezeu şi Fiul lui Dumnezeu, o explicaţie posibilă ar fi aceea că forţarea primei analogii ar fi putut duce cu uşurinţă la o interpretare sabeliană a Duhului Sfînt, contrară acelei concepţii asupra persoanelor din Sfînta Treime care se dezvoltase într-adevăr pe baza distincţiei dintre Tatăl şi Fiul, dar care acum trebuia să fie aplicată şi în cazul relaţiei Duhului Sfînt cu Tatăl şi cu Fiul.

Epif. *Haer.* 62.1.4 (*GCS* 31:389)

Un alt tip de preluare a argumentelor în sprijinul dumnezeirii Fiului pentru demonstrarea dumnezeirii Duhului Sfînt era repetarea ideii că atribuirea însuşirilor, calităţilor şi lucrărilor divine echivala cu o recunoaştere a dumnezeirii. „Ce însuşiri care îi aparţin lui Dumnezeu", se întreba Grigorie de Nazianz, „nu sînt şi ale [Duhului Sfînt], cu excepţia lui «nenăscut» şi a lui «născut»"? şi îşi continuă ideea cu o enumerare a însuşirilor divine care erau de fapt atribuite Duhului Sfînt. O astfel de însuşire a Duhului Sfînt era desigur însuşi termenul „sfînt", care îi era atribuit ca o „împlinire a firii [sale]", căci el sfinţeşte şi nu este sfinţit. Şi astfel, El este sfînt nu prin „participare sau printr-o condiţie care îşi are sursa în afara Lui", ci „prin propria Lui fire şi în adevăr". În mod asemănător, afirmaţia că Duhul este „de la Dumnezeu" era susţinută de aceleaşi argumente care fuseseră folosite pentru a face deosebirea dintre învăţătura hristologică potrivit căreia Hristos este „de la Dumnezeu" şi afirmaţia generală că toate lucrurile sînt „de la Dumnezeu" întrucît sînt create de Dumnezeu; în cazul Duhului Sfînt, „de la Dumnezeu" înseamnă că „purcede de la Dumnezeu, nu prin naştere, precum Fiul, ci ca suflare a gurii Sale". Însuşi cuvîntul „Duh" pare să semnifice în viziunea lui Vasile cel Mare o fire nesupusă schimbării. Întrucît El este „plinătatea darurilor [sau lucrurilor bune] ale lui Dumnezeu", El trebuie să fie recunoscut ca fiind sursa lor transcendentă şi, prin urmare, diferit în esenţă de făpturile fără trup. Această sursă transcendentă a tuturor darurilor celor bune „nu poate fi cuprinsă cu gîndul"; prin urmare, El trebuie să fie Dumnezeu. Atribuirea unui titlu atît de problematic precum „locul celor care sînt sfinţiţi" echivala cu recunoaşterea că este Creator, şi nu făptură creată.

Gr. Naz. *Or.* 31.29 (*PG* 36:165)

Vas. *Duh Sf.* 19.48 (*PG* 32:156) Gr. Naz. *Carm.* 2.1.630-634 (*PG* 37:1017); Gr. Naz. *Or.* 41.9 (*PG* 36:441) Cipr. *Dial. Trin.* 7 (*PG* 75:1121)

Vezi *supra*, p. 217

Vas. *Duh Sf.* 18.46 (*PG* 32:152)

Vas. *Duh Sf.* 9.22 (*PG* 32:108)

Didim *Duh Sf.* 4 (*PG* 39:1036)

Vas. *Duh Sf.* 22.53 (*PG* 32:165)

Vas. *Duh Sf.* 26.62 (*PG* 32:181)

Dar mult mai hotărîtoare decît însuşirile Duhului Sfînt erau lucrările sale. Duhul Sfînt era considerat a fi Dumnezeu

Didim *Trei.* 2.7 (*PG* 39:560-600); Teod. Mops. *Omil. cateh.* 9.15 (*ST* 145:237)

pentru că a făcut numai ceea ce Dumnezeu putea face. Dacă făpturile create se bucurau de lucrarea lui înnoitoare, creatoare şi sfinţitoare, atunci El nu putea aparţine aceleiaşi categorii de fiinţe ca şi ele, ci trebuia să fie Dumenzeu. Cel care a dat plinătate tuturor făpturilor create trebuia să fie „de o substanţă diferită de cea a tuturor făpturilor create". Ca unul care a adus iertarea păcătoşilor şi i-a desăvîrşit pe cei aleşi, Duhul Sfînt a făcut ceea ce se cuvine numai „firii divine şi atotputernice". Întrucît are „puterea de a da viaţă", continuă Chiril, nu putea fi doar o făptură creată, ci trebuia să fie Dumnezeu. Dar totuşi, mîntuirea nu însemna numai redare a vieţii, ci şi îndumnezeire. Aceasta era darul Duhului Sfînt, de unde reiese firea sa divină. „Prin participarea Duhului", Atanasie formula axioma potrivit căreia „noi sîntem în strînsă legătură cu Dumnezeu-Tatăl". Enumerînd darurile Duhului, Vasile cel Mare afirma că de la El „vin prevestirea viitorului, înţelegerea tainelor, cunoaşterea a ceea ce este ascuns, împărţirea darurilor bune, un loc în ceruri, în corul îngerilor, bucuria fără sfîrşit, sălăşluirea în Dumnezeu, asemănarea cu Dumnezeu şi cel mai mare dar dintre toate, îndumnezeirea". Însă, insista Chiril, dacă „Duhul care ne îndumnezeieşte" n-ar avea aceeaşi fire cu a lui Dumnezeu, atunci ne-am pierde orice speranţă. Astfel, argumentaţia soteriologică, adaptată rolului special al Duhului Sfînt, nu era mai puţin importantă în cazul dumnezeirii sale decît fusese în cazul dumnezeirii Fiului.

Apol. *Fid. sec. pt.* 8 (Lietzmann 170) At. *Ep. Serap.* 1.23 (*PG* 26:584-585)

Didim *Duh Sf.* 8 (*PG* 39:1040)

Chir. *Dial. Trei.* 7 (*PG* 75:1101); Gr. Naz. *Or.* 40.44 (*PG* 36:421)

Chir. *Dial. Trei.* 7 (*PG* 75:1116)

At. *Ar.* 3.24 (*PG* 26:373)

Vas. *Duh Sf.* 9.23 (*PG* 32:109)

Chir. *Dial. Trei.* 7 (*PG* 75:1089; 1097)

O formă specială a argumentaţiei soteriologice, cît se poate de potrivită doctrinei Duhului Sfînt, era dovada ce decurgea din botez; acest argument al botezului, cuprins în Evanghelia după Matei 28,19, fusese folosit şi mai înainte de către apărătorii crezului de la Niceea împotriva confuziei ariene dintre Creator şi făptura creată. Atanasie îşi prezenta astfel propria interpretare a Treimii: „Cînd se face botezul, pe cel pe care îl botează Tatăl îl botează şi Fiul; şi cel pe care îl botează Fiul este sfinţit cu Duhul Sfînt". Însă chiar şi această interpretare reflectă legătura specială dintre botez şi Duhul Sfînt. Căci dacă Duhul Sfînt nu ar aparţine cu adevărat Treimii, „cum poate El să mă îndumnezeiască prin botez?" Această dovadă, drept replică la tăgăduirea dumnezeirii Duhului Sfînt, era pentru Atanasie „mărturia supremă" şi cea mai convingătoare demonstraţie a caracterului profund dăunător al unei asemenea negaţii; „căci respingerea ei sau interpretarea greşită însemna punerea în pericol a mîntuirii înseşi".

At. *Ar.* 2.42 (*PG* 26:237); Teod. Mops. *Omil cateh.* 9.15 (*ST* 145:237)

At. *Ar.* 2.41 (*PG* 26:236)

Gr. Naz. *Or.* 31.28 (*PG* 36:165)

At. *Ep. Serap.* 4.7 (*PG* 26:648)

Shapland (1951) 163

Înnoirea prin harul primit la botez este calea divină către mîntuire, spunea Vasile cel Mare, așa încît respingerea dumnezeirii Duhului Sfînt însemna pierderea semnificației mîntuirii; iar în ziua Judecății de Apoi va fi proclamat acest adevăr. Înnoirea omului se face prin botezul „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh". Dacă Duhul Sfînt ar fi făptură creată, atunci „ritul inițierii pe care credem că îl săvîrșim nu se face cu adevărat în numele Treimii". Însă a fi creștin înseamnă renunțarea la cultul făpturilor create și botezul în numele Dumnezeirii unice a Sfintei Treimi, „și nu în numele mai multor zeități".

Vas. *Duh Sf.* 10.26 (*PG* 32 : 113)

Vas *Duh Sf.* 29.75 (*PG* 32: 209)

At. *Ep. Serap.* 1.29 (*PG* 26 : 596); Amf. *Ep. syn.* (*PG* 39 : 96-97)
Cipr. *Dial. Trei.* 7 (*PG* 75 : 1080); Teod. Mops. *Omil. cateh.* 9.3 (*ST* 145 : 219)

Nu numai darul botezului, ci și formula însăși a botezului a constituit o dovadă. Fără numele Sfîntului Duh formula ar fi incompletă, iar botezul nu ar fi valabil. Vasile cel Mare susținea cu tărie că nu datorită caracterului ortodox al doctrinei sale trinitare îl așază el „pe Duhul Sfînt alături de Tatăl și de Fiul", ci datorită lui Hristos din formula botezului. De aceea, își îndemna adversarii „să nu îl despartă pe Duhul Sfînt de Tatăl și de Fiul, păstrînd, atît în mărturisirea de credință, cît și în doxologie învățătura primită la botez". Referirea la doxologie fusese provocată de un atac la adresa lui din cauza faptului că folosea în cadrul liturghiei sale atît forma „Mărire Tatălui cu (μετά) Fiul împreună cu (σύν) Duhul Sfînt", cît și forma „Mărire Tatălui prin (διά) Fiul în (ἐν) Duhul Sfînt". Sintagma „cu Duhul Sfînt" părea o inovație, căci îl așeza pe Duhul Sfînt pe același plan cu Tatăl și cu Fiul. Vasile cel Mare a replicat că acesta este exact motivul care i-a determinat „pe Părinți să folosească pe bună dreptate prepoziția «cu»", iar aceasta fusese păstrată în limbajul liturgic al oamenilor obișnuiți. Dacă limbajul liturgic dorea să aibă autoritate pentru mărturisirea dogmatică atunci nu se putea face o excepție în acest caz. Iar această doxologie nu era de altfel singurul exemplu al unei doctrine liturgice a lui *homoousios*; căci în imnul care se cînta în fiecare seară la aprinderea candelelor, credincioșii păstraseră vechea formă de rugăciune: „Îl preamărim pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfînt al lui Dumnezeu".

Gr. Naz. *Or.* 6.22(*PG* 35 : 749); Gr. Naz. *Or.* 33.17 (*PG* 36: 236-237); Amf. *Ep. syn.* (*PG* 39 : 96) Didim *Duh Sf.* 24 (*PG* 39 : 1054)

Vas. *Duh Sf.* 10.24 (*PG* 32: 109-112)

Vas. *Duh Sf.* 10.26 ; 11.27 (*PG* 32 : 113 ; 116); Amf. *Ep. syn.* (*PG* 39 : 97)

Gr. Naz. *Or.* 8.23 (*PG* 35 : 817)
Vas. *Duh Sf.* 1.3 (*PG* 32: 72)

Vas. *Duh Sf.* 25.59 (*PG* 32: 177)
Vas. *Duh Sf.* 7.16 (*PG* 32: 176)

Vas. *Duh Sf.* 25.58 (*PG* 32: 176)

Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8-1; 398-399)

Vas. *Duh Sf.* 29.73 (*PG* 32: 205)

Cu toate acestea, procesul pe care tocmai l-am descris și prin care s-a dezvoltat doctrina dumnezeirii și a consubstanțialității Duhului Sfînt, a presupus și, în același timp, a determinat elaborarea unei doctrine mai adecvate a Treimii. În acest context, Atanasie punea întrebarea: „Dacă există o asemenea coordonare (συστοιχία) și unitate

în sînul Sfintei Treimi, atunci cine îl poate despărţi pe Fiul de Tatăl, sau pe Duhul de Fiul sau de însuşi Tatăl?". Folosind acelaşi termen filozofic pentru o serie coordonată şi aplicîndu-l în cazul formulei botezului din Evanghelia după Matei 28,19, Vasile cel Mare susţinea că relaţia dintre Duhul Sfînt şi Fiul este aceeaşi cu cea dintre Fiul şi Tatăl, această coordonare excluzînd în mod categoric orice noţiune de subordonare. O astfel de argumentaţie folosea logica în sprijinul afirmării dumnezeirii Duhului Sfînt, în relaţie directă cu doctrina Treimii: „Dacă Unul a fost dintru început, atunci şi Treimea a fost dintru început" şi prin urmare Duhul este Dumnezeu. Atanasie, dimpotrivă, folosea în mică măsură doctrina Treimii pentru a apăra dumnezeirea Fiului; dar formularea cea mai bine închegată a învăţăturii trinitare care a fost extrasă din opera lui Atanasie – deşi destul de lapidară – apare pe parcursul argumentaţiei sale în sprijinul dumnezeirii Duhului Sfînt. Aparenta inconsecvenţă a lui Didim, care susţine mai întîi că există o corelaţie între lucrarea Tatălui, a Fiului şi a Sfîntului Duh şi esenţa lor, iar apoi precizează că nu se poate stabili o deosebire de natură pe baza diversităţii lucrărilor lor, nu poate fi lămurită în absenţa unei doctrine mai ample a Treimii, în care atît unitatea, cît şi diversitatea să fie formulate cu precizie în cadrul unei teorii sistematice şi printr-o terminologie adecvată care să înlăture orice confuzie sau neînţelegere. Elaborarea unei asemenea doctrine s-a datorat în primul rînd acelor autori a căror doctrină a Duhului Sfînt am prezentat-o, şi anume Părinţii capadocieni, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa şi Grigorie de Nazianz.

At. *Ep. Serap.* 1.20 (*PG* 26:576-577)

Vas. *Duh Sf.* 17.43 (*PG* 32:146); Didim *Trei.* 2.10 (*PG* 39:640)

Gr. Naz. *Or.* 31.1 (*PG* 36:137)

At. *Ep. Serap.* 1.26 (*PG* 26:596)
Didim *Duh Sf.* 17 (*PG* 39:1049-50); Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3-1:48-49)

Didim *Duh Sf.* 27 (*PG* 39:1056)

În felul acesta, dezvoltarea doctrinei Duhului Sfînt a readus în atenţie multe dintre problemele care se presupunea că au fost lămurite de către Conciliul de la Niceea. Şi aceasta nu numai deoarece crezul de la Niceea şi apărătorii lui se rezumaseră la prezentarea doctrinei Duhului Sfînt printr-o formulă care spunea totul şi nimic; dar întrucît *homoousios* lăsase nerezolvată problema Unicului Dumnezeu, iar crezul nu concepuse un termen potrivit Treimii, afirmarea dumnezeirii Duhului Sfînt a făcut necesară o lărgire şi o adîncire a crezului de la Niceea. Atît absenţa unei formule pentru Unicul Dumnezeu, cît şi tonul apărătorilor crezului niceean, mai ales interpretarea pasajelor de identitate şi metaforele înrudite care erau folosite, au făcut ca mărturisirea de credinţă adoptată la Niceea să fie vulnerabilă în faţa acuzaţiilor de

ştergere a oricărei distincţii între Tată, Fiu şi Duhul Sfînt, în spiritul sabelianismului. Era nevoie de un termen care să desemneze unitatea divinităţii şi de un altul care să denumească Treimea. Pentru Treime un termen la îndemînă era *hypostasis*, care fusese folosit în acest sens încă de la Origen; pentru Unul Dumnezeu un termen marcat nu numai de folosirea lui îndelungată, cît şi de asocierea lui cu interpretarea creştină a pasajului din Ieşirea 3,14, era *ousia*. Şi, pînă la urmă, aceştia au fost termenii în care a fost formulată relaţia dintre Unul şi Treime: o esenţă unică şi trei ipostasuri.

apud Vas. *Ep.* 210.5 (*PG* 32:776-777)

Or. *Cels.* 8.12 (*GCS* 3: 229)

Vezi *supra*, p. 76

Problema era că *ousia* şi *hypostasis* păreau a fi sinonime, dacă nu chiar identice; de altfel, fuseseră folosite în felul acesta în crezul niceean. Şi Atanasie folosise *ousia* ca o modalitate de explicare a semnificaţiei termenului *hypostasis*. Iar în alt context el insista asupra faptului că „*hypostasis* este *ousia* şi nu înseamnă altceva decît pur şi simplu fiinţă". Într-adevăr, cei doi termeni au continuat să fie folosiţi fără deosebire chiar şi după ce distincţia dintre ei ca termeni tehnici s-a impus în mod oficial. Pe baza formulei de la Niceea, adversarii distincţiei dintre cei doi termeni, precum Marcellus, susţineau că respectarea crezului niceean presupunea respingerea noţiunii de distincţie a ipostasurilor. De altfel, singura întrebuinţare a termenului *hypostasis* în Noul Testament în sens „trinitar", în Epistola către Evrei 1,3, se referea probabil la *ousia* divină pe care Hristos ca *homoousios* o împărţea cu Tatăl, şi nu la ipostasul caracteristic Tatălui. Aceasta părea să constituie o mărturie biblică împotriva afirmării unei fiinţe şi a trei ipostasuri; iar Vasile cel Mare a trebuit să susţină, în sprijinul formulării, că pasajul din Epistola către Evrei nu avea drept scop deosebirea între ipostasuri. Aşadar, noua versiune a doctrinei trinitare niceene a trebuit să se lupte cu o tendinţă înverşunată de a păstra terminologia adoptată la Niceea precum şi cu o împotrivire cvasisabeliană faţă de noţiunea de ipostasuri distincte.

Symb. Nic. (Schaff 2: 60)

At. *Ar.* 3.66 (*PG* 26: 461)

At. *Ep. Afr.* 4 (*PG* 26: 1036)

Epif. *Haer.* 69.72 (*GCS* 37: 220-221)

Vas. *Ep.* 125.1 (*PG* 32: 548)

Vas. *Hom.* 24.4 (*PG* 31: 608)

Vas. *Ep.* 38.6-7 (*PG* 32: 336-337)

Vas. *Ep.* 210.5 (*PG* 32: 776-777)

Vasile cel Mare rezuma astfel această opoziţie: „În privinţa dogmelor mistice, mulţi nu reuşesc să facă deosebirea între ceea ce este comun *ousia* din «semnificaţia ipostasurilor». Ei cred că nu este nici o diferenţă dacă spunem *ousia* sau dacă spunem *hypostasis*. De aceea, celor care nu se împotrivesc acestor idei li se pare firesc să spună că *hypostasis* este unul şi acelaşi lucru cu *ousia*. Pe de altă parte, cei care susţin trei ipostasuri cred că este nevoie, pornind de la această mărturisire, să afirme

Vas. *Ep.* 38.1 (*PG* 32:325)

Vas. *Duh Sf.* 18.47 (*PG* 32:153)

Vas. *Ep.* 38.3 (*PG* 32:328)

Vas. *Duh Sf.* 18.46 (*PG* 32:152)

Ps. Vas. *Eun.* 4.1 (*PG* 29:681)

Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3-1:38)

o împărţire a esenţelor la acelaşi număr". Ca reacţie la acest tip de gîndire trebuia să fie găsită o modalitate prin care „să fie recunoscute ipostasurile dumnezeirii fără să se aducă atingere dogmei sfinte a monarhiei". Singura cale de risipire a confuziei era găsirea unei definiţii a Persoanelor care să se deosebească de *ousia* şi să fie un instrument potrivit pentru afirmarea a ceea ce era deosebit la Tatăl, la Fiul şi la Duhul Sfînt. *Hypostasis* trebuia să fie astfel „ceva care poate fi distins, spre deosebire de noţiunea nedefinită a *ousiei*". Legat de *hypostasis* şi pentru identificarea caracterului distinctiv al fiecărui membru al Treimii a fost conceput un alt termen specific, şi anume „mod de origine" (τρόπος τῆς ὑπάρξεως). Se pare că a fost folosit iniţial în legătură cu Fiul şi cu Duhul Sfînt, primul fiind născut, iar cel de-al doilea purces de la Tatăl; apoi a fost aplicat şi Tatălui, dar în sens negativ, şi anume că El este nenăscut şi nu este purces. Teologii au avut păreri diferite în ceea ce priveşte desemnarea modului de origine al fiecărei Persoane divine, precum şi în ceea ce priveşte gradul de accentuare a individualităţii fiecăreia; dar individualitatea, oricum ar fi fost ea definită, era afirmată acum cu privire la Tatăl, la Fiul şi la Sfîntul Duh.

Această concepţie a celor trei ipostasuri a îndepărtat suspiciunea unei asemănări cu sabelianismul care plana asupra crezului de la Niceea, dar cu preţul unei alte ameninţări la fel de înfricoşătoare pentru credinţa creştină – ameninţarea triteismului. Grigorie de Nyssa a fost purtătorul de cuvînt al multora care au reacţionat în mod firesc aflînd de mărturisirea celor trei ipostasuri divine distincte pe care o presupunea acum credinţa creştină în Dumnezeu: „Petru, Iacov şi Ioan sînt numiţi trei oameni, în ciuda faptului că împărtăşesc aceeaşi fire omenească. Şi nu este deloc nefiresc dacă folosim cuvîntul pentru firea lor la plural, dacă cei care sînt astfel uniţi prin natura lor sînt mai mulţi. Dacă regula generală ne permite să facem acest lucru şi nu ne împiedică nimeni să vorbim despre doi ca despre doi şi despre mai mulţi decît doi ca despre trei, cum se face atunci că într-un fel ne încălcăm mărturisirea spunînd pe de o parte că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt au o dumnezeire unică, dar tăgăduind pe de altă parte că putem vorbi despre trei dumnezei? Căci pomenind tainele [credinţei], noi recunoaştem trei ipostasuri şi recunoaştem că nu este nici o deosebire de natură între ele". Fiecare dintre Persoane este „unul" în deplinul sens al cuvîntului; ca atare, mărturisirea „Unicului Dumnezeu" nu era

Gr. Nyss. *Eun.* 1 (Jaeger 1:113-114)

compromisă prin afirmarea celor trei ipostasuri. Şi ceilalţi Părinţi capadocieni erau preocupaţi de această problemă, iar lui Vasile cel Mare îi este atribuit un tratat care poartă titlul *Împotriva celor care ne acuză pe nedrept că spunem că sînt Trei Dumnezei.* Mărturisirea monoteistă din Deuteronomul 6,4, pe care creştinismul a moştenit-o de la iudaism, părea a fi din nou în joc, la fel cum se întîmplase, într-un sens diferit, şi în cazul controversei pe marginea teoriei potrivit căreia Hristosul la care se închină creştinii putea fi numit făptură creată.

PG 31: 1488-1496

Vas. *Duh Sf.* 18.45 (*PG* 32: 149) Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3-1: 42)

At. *Syn.* 49.4 (Opitz 2: 273)

Apărarea Părinţilor capadocieni împotriva acestei acuzaţii a luat mai multe forme. Nici una nu s-a bucurat de o notorietate mai mare decît adaptarea la teologia trinitară a unei doctrine platonice, numită, încă din epoca lui Platon, „universalul" (τὸ κοινόν). Grigorie de Nazianz făcea o paralelă clară între doctrina creştină a unităţii lui Dumnezeu şi teoria „filozofilor mai luminaţi" din rîndul grecilor despre „Dumnezeirea unică". Iar cu altă ocazie, formula principiul potrivit căruia ceea ce este caracteristic sau universal Tatălui, Fiului şi Duhului Sfînt este „Dumnezeirea şi faptul că nu au luat fiinţă"; iar apoi continuă cu specificarea caracterului „distinctiv" al fiecăruia. Mergînd chiar dincolo de această identificare a *ousiei* cu universalul platonic, Grigorie de Nyssa încerca să-şi dea un răspuns propriilor întrebări spunînd că, de fapt, nu este tocmai corect să vorbim despre Petru, Iacov şi Ioan ca despre „trei oameni", de vreme ce „om" este un termen care desemnează natura lor comună; în cazul celor Trei Ipostasuri din sînul Treimii, folosirea pluralului nu numai că nu este potrivită, dar este de-a dreptul primejdioasă. Nimeni nu poate trage concluzia din expresia „trei oameni" că ar fi vorba despre trei firi omeneşti, dar este clar din istoria religiei că tocmai o asemenea concluzie fusese trasă din folosirea pluralului pentru dumnezeire. Şi astfel „firea dumnezeiască, simplă şi neschimbătoare transcende orice fel de diversitate potrivit *ousiei*, pentru a fi [cu adevărat] una". Esenţa divină era cu mult mai adevărată şi cu mult mai unitară decît alte universale. Vasile cel Mare recunoştea şi el că această accentuare a unităţii *ousiei* lui Dumnezeu mai presus şi dincolo de cele trei ipostasuri ar putea părea că o ridică pe o treaptă superioară, micşorînd astfel realitatea acestora. Deşi a respins orice asemenea idee, catalogînd-o drept „lipsă de credinţă" şi blasfemie, este clar că, dacă identificarea esenţei divine cu universalul din filozofia platonică ar fi

Gr. Naz. *Or.* 31.15 (*PG* 36:149)

Gr. Naz. *Or.* 25.16 (*PG* 35:1221)

Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3-1: 4-55)

Vas. *Ep.* 52.1 (*PG* 32:393); Vas. *Hom.* 24.4 (*PG* 31:605)

fost singura modalitate de proclamare a unităţii lui Dumnezeu, atunci această unitate s-ar fi aflat în mare primejdie.

Însă apărarea dogmei Treimii nu s-a sprijinit doar pe această identificare metafizică. Chiar şi Grigorie de Nyssa, cel mai îndrăzneţ şi strălucit filozof dintre cei trei Părinţi capadocieni, a încetat să mai caute o soluţie speculativă pentru relaţia dintre Unul şi Treime sau pentru distincţia dintre însuşirile Unului şi cele ale Treimii. În ciuda faptului că datora mult gîndirii platonice, Grigorie nu a atribuit un rol hotărîtor doctrinei principiilor universale în cadrul dogmaticii sale, care a fost în cele din urmă modelată de ceea ce credea, propovăduia şi mărturisea Biserica. Axioma lui fundamentală era următoarea: „Urmînd învăţăturile Sfintei Scripturi am aflat că [firea lui Dumnezeu] este dincolo de nume sau rostirea omenească. Spunem că fiecare nume divin, fie el născocit de tradiţia omului sau primit prin tradiţia Scripturilor, reprezintă concepţia noastră despre firea divină, dar nu ne transmite sensul firii înseşi". Iar „numele" la care se referea cu precădere cînd spunea aceasta era „Dumnezeire" [νεότης], însuşi termenul folosit de el pentru adaptarea doctrinei sale la teismul grec.

Holl (1904) 217

Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3-1 : 42-43)

Exista probabil o singură excepţie de la regula potrivit căreia toate aceste „nume" reflectau doar percepţia omului asupra lui Dumnezeu. Această excepţie ţinea de o taină care era încă şi mai greu de pătruns decît taina relaţiei lui Dumnezeu cu lumea, şi anume relaţiile din cadrul Sfintei Treimi. În faţa pericolului disoluţiei caracterului distinct al celor Trei Persoane în cazul definirii *ousiei* în termeni platonici, Părinţii capadocieni au descoperit, cu grade diferite de accentuare, garanţia unităţii Treimii în Tatăl. Pentru Vasile cel Mare, Tatăl era „o putere care există fără să fie născută sau să aibă un început", în care atît Fiul, cît şi Duhul Sfînt, fiecare în felul lui, îşi au originea. Grigorie de Nazianz mergea pînă într-acolo încît îl numea pe Tatăl „mai-mare" în sensul că „egalitatea şi fiinţarea" egalilor, Fiul şi Duhul Sfînt, veneau de la El. Iar Grigorie de Nyssa îl identifica pe Tatăl cu „izvorul puterii, pe Fiul cu puterea Tatălui, iar pe Duhul Sfînt cu Duhul puterii". Iar în ceea ce priveşte problema deosebirilor dintre cei Trei, el considera cauzalitatea ca fiind singurul punct distinctiv, spunînd că unul este cauza, adică Tatăl, iar Fiul şi Duhul Sfînt îşi au originea în El din veşnicie. Această cauză era garanţia unităţii în sînul Treimii.

Vas. *Ep.* 38.4 (*PG* 32 : 329); Apol. *Fid. sec. pt.* 18 (Lietzmann 173)

Gr. Naz. *Or.* 40.43 (*PG* 36 : 420)

Gr. Nyss. *Maced.* 13 (*PG* 45 : 1317)

Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3-1 : 55-56)

Această surprinzătoare şi frustrantă combinaţie între terminologia filozofică folosită pentru definirea relaţiei dintre Unul şi Trei, pe de o parte, şi un refuz de a merge pînă la capăt cu speculaţia, pe de altă parte, era tipică pentru teologia Părinţilor capadocieni, devenind totodată o tradiţie urmată de istoria ulterioară a doctrinei trinitare. Formule precum *homoousios*, Trei Ipostasuri într-o singură esenţă şi mod de origine erau ispititoare din punct de vedere metafizic; însă definirea lor reprezenta în multe privinţe o sfidare nu numai la adresa logicii, ci şi a coerenţei metafizice. De pildă, cum poate Tatăl să fie originea Fiului şi a Duhului Sfînt în sînul Treimii şi în acelaşi timp noţiunea de Părinte să fie o caracteristică nu numai a Ipostasului său, dar şi a esenţei divine ca atare? Sau să ne exprimăm în termeni liturgici, Rugăciunea Domnească se adresează numai Ipostasului Tatălui ca „Tatăl nostru" şi Tatăl Fiului, sau întregii esenţe a Treimii? Răspunzînd la această întrebare dificilă, Vasile cel Mare mărturisea că ceea ce este comun celor Trei şi ceea ce îi deosebeşte întrece putinţa omului de înţelegere şi exprimare, de analiză şi conceptualizare. Cu toată încercarea de identificare a modului de origine, distincţia dintre naşterea Fiului şi [purcederea] Duhului Sfînt, recunoştea Didim, rămîne „un mod necunoscut". Grigorie de Nyssa şi-ar fi dorit să găsească o explicaţie raţională în concepţia lui despre Unul şi Treime; însă dacă acest lucru nu era posibil, era important să „păstrăm tradiţia pe care am primit-o de la Părinţi, ca pe ceva sigur şi nestrămutat, şi să căutăm la Dumnezeu o cale de a ne apăra credinţa". Dogma Treimii era prezentă în Liturghie şi îşi avea originea în Scripturi. Acum era datoria teologiei să o apere şi să mediteze asupra ei. Într-un fel, dogma Treimii era rezultatul final al teologiei, căci reunea multe dintre temele precedentei dezvoltări. Dar în alt sens, era punctul de început al teologiei.

At. *Decr.* 31.2-3 (Opitz 2:27)

Vas. *Ep.* 38.4 (*PG* 32:333)

Didim *Trei.* 1.9 (*PG* 39:281)

Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3-1:39)

De-a lungul următoarelor secole de istorie a doctrinei, această dogmă a reprezentat un element central. De fapt, ea a constituit unul dintre motivele care stau la baza antitezei dintre accentul pe unitate pe care l-au pus primele veacuri creştine şi accentul pe individualitate pe care l-au pus perioadele ulterioare. Devenind învăţătura oficială a Bisericii, ea a stabilit limite precise care nu puteau fi depăşite de speculaţie şi, în acelaşi timp, a oferit un subiect permanent de meditaţie şi uimire. „Teolog" era acela care apăra firea divină a lui Hristos în contextul

Gr. Pres. V. Gr. Naz. (PG 35:288)

dogmei trinitare. Speculaţiile pe care le face în tratatul *Despre Sfînta Treime* i-au permis lui Augustin să se identifice cu Biserica universală şi în acelaşi timp să împingă raţiunea credinţei pînă la limitele puterii ei. Dogma trinitară, şi cu precădere noţiunea de „energii" divine, s-au aflat la baza speculaţiilor teologiei isihaste bizantine din secolul al XIV-lea cu privire la relaţia dintre lumina creată şi cea necreată a lui Dumnezeu. Ca punte de legătură între doctrina patristică şi teologia medievală occidentală, Boeţiu a transpus dogma Treimii într-o formă care va influenţa teologia lui Toma din Aquino. Iar declaraţia de independenţă a teologiei liberale protestante este clar ilustrată de atenţia secundară pe care o acordă Schleiermacher dogmei trinitare în tratatul său, *Credinţa creştină*, unde menţionează această dogmă doar în apendicele lucrării. Trăsăturile concepţiei trinitare specifice autorilor şi mişcărilor menţionate ar merita cu siguranţă o discuţie separată. Contradicţiile nerezolvate din teologia capadociană au constituit o mare provocare pentru fiecare dintre aceşti autori şi aceste mişcări ; însă în acest răstimp, Biserica a continuat să creadă, să propovăduiască şi să mărturisească dogma în cadrul Liturghiei şi în predici, în catehisme şi în comentarii.

În acelaşi timp, forma pe care a luat-o dogma trinitară capadociană a contribuit la deplasarea accentului dinspre relaţia dintre Unul Dumnezeu şi Treime înspre relaţia dintre firea divină şi cea umană a lui Hristos, care de fapt s-a şi aflat la originea controversei. Căci dacă era îndreptăţit ca Hristos să fie numit Dumnezeu şi să fie considerat consubstanţial Tatălui, în ce fel putea El să fie consubstanţial omului care era făptură creată ? Unele dintre consideraţiile cu care se deschisese discuţia au fost evitate de soluţiile oferite de dogma Treimii. Însă ele erau prea importante pentru creştinism ca să rămînă nerezolvate, iar soluţia oferită a făcut ca o redeschidere a problemei hristologice să devină inevitabilă, în special în cazul celor care îşi afirmaseră ortodoxia trinitară în aşa fel încît concepţia lor hristologică era privită cu suspiciune.

5 Persoana Dumnezeu-Omului

Dogma Treimii s-a dezvoltat ca răspuns al Bisericii la întrebarea legată de identitatea lui Iisus Hristos. Era El sau nu egal în existența lui divină cu Făcătorul și Domnul cerului și al pămîntului? Răspunsul doctrinei creștine ortodoxe la această întrebare s-a concretizat în mărturisirea potrivit căreia El este „din esența Tatălui" și „consubstanțial Tatălui". În ciuda problemelor conținute în acest răspuns, crezul identificat în mod tradițional cu Conciliul de la Niceea (deși într-o formulă revizuită ulterior) reprezenta versiunea doctrinei Treimii care a fost recunoscută drept mărturisirea de credință a Bisericii. Și exceptînd întrebările – speculative, liturgice, exegetice și constituționale – care s-au pus în cursul disputelor dintre Răsărit și Apus pe marginea purcederii Duhului Sfînt, aceasta a fost interpretarea doctrinei despre Dumnezeu în relație cu persoana lui Hristos care va supraviețui căderii Imperiului Roman, schismei dintre creștinătatea răsăriteană și cea apuseană și preschimbărilor aduse de Renaștere și Reformă și care va fi respinsă în cele din urmă de intelectualii iluminiști și de liberalismul protestant al secolului al XIX-lea. Dar „la cîteva decenii după Niceea, tema elaborării dogmei s-a schimbat complet... Acum tema nu mai este Fiul lui Dumnezeu cel preexistent, ci cel întrupat. Nu relația lui Dumnezeu cu Dumnezeu este acum în discuție, ci relația lui Dumnezeu cu omul în persoana trupească a lui Hristos, care a trăit printre oameni". Și, ca să cităm încă o dată întrebarea lui Atanasie, „Cum este posibil ca cineva să nu greșească în legătură cu prezența întrupată [a Fiului] dacă este cu desăvîrșire neștiutor în legătură cu adevărata naștere a Fiului din Tatăl?".

Elert (1957) 21

At. *Ar.* 1.8 (*PG* 28:28)

Acum că semnificația acestei „nașteri adevărate" fusese definită de Conciliul de la Niceea și lămurită pe parcursul jumătății de secol care i-a urmat, centrul dezbaterii a fost transferat asupra persoanei lui Iisus Hristos însuși. Pe

poziţii opuse se aflau tradiţiile teologice reprezentate de Alexandria şi Antiohia, a căror rivalitate în privinţa politicii Bisericii le-a modelat conflictul pe marginea doctrinei hristologice şi a fost influenţată la rîndul ei de acesta. Este lesne de înţeles că, apărînd la începuturile dezbaterilor trinitare, problema hristologiei era uneori tratată de parcă s-ar fi căutat aceleaşi soluţii ca şi în cazul problemelor legate de Sfînta Treime. De pildă, o dovadă a deplinei dumnezeiri a Fiului era argumentul potrivit căruia dacă Fiul n-ar fi Dumnezeu, botezul s-ar face în numele unei făpturi create. Acelaşi argument era folosit în sprijinul afirmării divinităţii Duhului Sfînt. Dar acum că problema era relaţia dintre firea dumnezeiască şi cea omenească în persoana Fiului întrupat, un teolog precum Chiril al Alexandriei, care susţinea că această relaţie reflectă o comuniune desăvîrşită şi indestructibilă, trebuia să dea răspuns unei întrebări dificile : „Am fost noi, atunci, botezaţi în numele unui om, şi să recunoaştem că acest lucru este adevărat ?". Este semnificativ faptul că atît Chiril, cît şi colegii lui din Alexandria foloseau în concepţia lor hristologică mulţi dintre termenii specifici creaţi în mare parte de generaţiile anterioare de teologi din Alexandria în timpul polemicilor trinitare, termeni precum „a fi împreună" (συναφθῆναι), „unitate" (ἕνωσις), „nedespărţit" (ἀδιαίρετος) şi alţii. În plus, cîteva dintre pasajele de identitate care fuseseră atît de utile doctrinei trinitare erau acum luate în discuţie în legătură cu doctrina hristologică, ca de pildă atunci cînd Chiril al Alexandriei, citînd din Isaia 63,9 (LXX), spunea că : „n-a fost trimis şi nici înger, ci Domnul însuşi care ne-a mîntuit, nu prin moarte străină sau prin mijlocirea unui om obişnuit, ci prin propriul său sînge". Pornind de la o astfel de argumentaţie, unii exegeţi moderni au susţinut că teologii din Antiohia, adversarii lui Chiril în polemicile hristologice, şi mai ales Nestorie, operau cu „o concepţie trinitară insuficient dezvoltată".

Vezi *supra*, p. 214

Vezi *supra*, pp. 230-231

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97 : 276)

Chir. *Chr. un.* (SC 97 : 472)

Camelot (1951) 229

Însă aceste încercări, mai vechi sau mai moderne, de a trata problema hristologică drept o subtemă a celei trinitare, deşi parţial justificate, ignoră profunzimea şi importanţa evoluţiei hristologiei : teologi care erau cu totul devotaţi nu numai crezului de la Niceea, ci şi ortodoxiei niceene a lui Didim şi a Părinţilor capadocieni se aflau însă pe poziţii adverse atunci cînd problema legată de Hristos şi Dumnezeu s-a transformat în problema legată de Dumnezeu şi om în Hristos. Responsabilă pentru acest impas nu era „o concepţie trinitară insuficient dezvoltată",

ci neglijarea problemei hristologice în timpul polemicii trinitare. Teologi din ambele tabere ale polemicii hristologice au încercat să conteste ortodoxia trinitară a adversarilor lor. Chiril făcea o analogie între arieni şi antiohieni: primii negau Logosul preexistent, iar ceilalţi negau Logosul întrupat. Pe de altă parte, reprezentantul de marcă al şcolii din Antiohia, Teodor din Mopsuestia, ataca extremismul apolinarist din învăţătura şcolii din Alexandria atunci cînd spunea că „susţinătorii lui Arie şi Eunomius... zic că [Logosul] a luat trup, dar nu şi suflet, iar firea dumnezeiască a luat locul sufletului". Dezvoltarea trinitară nu pregătise cu adevărat Biserica pentru problematica hristologică şi nimeni nu era îndreptăţit să tragă o concluzie hristologică simplă din conţinutul sau din forma dezbaterilor niceene şi postniceene. Şi totuşi, înainte de a fi încheiată controversa hristologică, ea a reuşit să readucă în discuţie probleme care se presupunea că fuseseră rezolvate prin dogma Treimii.

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:306)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 5.9 (*ST* 145:111); Nest. *Baz.* 1.1.47 (Bedjan 58)

Premise ale doctrinei hristologice

Cel puţin într-o anumită privinţă, exista o analogie strînsă între doctrina Treimii şi doctrina persoanei lui Hristos. Fiecare doctrină a reunit multe dintre temele care fuseseră dezbătute anterior şi care puteau fi considerate tezaurul comun al tuturor creştinilor ortodocşi; totuşi, deşi au pornit de la acelaşi punct de discuţie, concluziile trase au fost diferite, ceea ce demonstrează că existau divergenţe de opinie chiar şi în rîndul celor care aveau o credinţă comună. Multe dintre ideile împărtăşite de ortodocşi erau interpretate în mod diferit, iar relaţia dintre aceste idei era concepută şi ea în chip diferit.

Crezul de la Niceea adăugase afirmaţiei sale cu privire la „dumnezeire" (Dumnezeu în El însuşi) pe cea legată de „iconomie" (Dumnezeu în planul său de mîntuire) în mărturisirea potrivit căreia „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire" Hristos s-a pogorît din ceruri, s-a întrupat, a pătimit şi a înviat a treia zi, s-a înălţat la ceruri şi iarăşi va să vină să judece viii şi morţii. Această mărturisire de credinţă era asemănătoare, cu unele modificări sau adăugiri, cu alte crezuri mai vechi. Totuşi, fiecare dintre afirmaţiile ei necesita o cercetare atentă a implicaţiilor hristologice; în acelaşi timp, fiecare dintre ele făcuse obiectul dezbaterilor anterioare. Adăugarea

Teod. Mops. *Hom. catech* 5.3 (*C.S.T.* 141:103)

pasajului despre lucrarea lumească a lui Iisus Hristos la mărturisirea firii sale dumnezeieşti presupunea ridicarea problemei relaţiei dintre firea sa divină şi evenimentele legate de viaţa şi moartea sa. În plus, dacă a venit „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire", atunci trebuia precizată legătura dintre persoana lui şi lucrarea sa mîntuitoare. Şi, afirmînd că El este vrednic de preamărire, Biserica a pus învăţătura şi mărturisirea despre Hristos în contextul Liturghiei, unde era slăvit Cel întrupat în prezenţa şi puterea lui sacramentale.

Ca Fiu şi Logos al lui Dumnezeu, Hristos este revelaţia firii lui Dumnezeu; sau aşa cum spune Irineu „Tatăl este partea nevăzută a Fiului, iar Fiul este partea văzută a Tatălui". Dacă, aşa cum spune Irineu, citînd o sursă mai veche, „Fiul este măsura Tatălui", atunci ne-am fi aşteptat ca definiţia creştină a divinităţii lui Dumnezeu să se raporteze la natura divină revelată în Hristos. În schimb, reprezentarea lui Hristos în primele veacuri creştine depindea de o axiomă evidentă şi unanim acceptată a absolutităţii şi a impasibilităţii naturii divine. În nici un alt segment al doctrinei creştine nu se dovedea această axiomă a fi mai importantă decît în hristologie, în sensul că firea divină revelată în Hristos depindea de definirea axiomatică a divinităţii lui Dumnezeu. Nimeni nu dorea să lase impresia că prezintă o imagine a lui Hristos în care această definiţie să fie în vreun fel compromisă sau pusă în primejdie. În viziunea lui Teodor din Mopsuestia, transcendenţa divină însemna că „nu este cu putinţă să se delimiteze şi să se definească prăpastia care există între Cel care este din veşnicie şi Cel care a început să existe la un moment dat. Ce asemănare şi ce legătură pot oare să existe între două fiinţe care sînt atît de deosebite una faţă de cealaltă?". La capătul opus al spectrului hristologic, Apolinarie susţinea şi el că prezenţa „patimilor trupeşti" nu poate afecta în nici un chip impasibilitatea naturii divine; de aceea, el îi combătea pe cei care atribuiau firii divine a lui Hristos „lucruri omeneşti" precum „creştere şi suferinţă".

Irin. *Haer.* 4.6.6 (Harvey 2:160-161)
Irin. *Haer.* 4.4.2 (Harvey 2:153)
Vezi *supra*, pp. 74-75
Teod. Mops. *Omil. cateh.* 4.6 (*ST* 145:83)
Apol. *Fid. sec.pt.* 11 (Lietzmann 171)
Apol. *Fid. sec. pt.* 3 (Lietzmann 168)

În doctrina lor despre Dumnezeu, teologi din Alexandria precum Apolinarie par să fi accentuat noţiunea de impasibilitate divină fără a face compromisuri. Acest fapt reiese dintr-o lucrare a lui Chiril al Alexandriei. În faţa mărturisirii cuprinse în pasaje ca cele din Psalmi 93,22 şi 89,1 (LXX) care spun că Domnul „a devenit" scăpare oamenilor, Chiril îşi pune întrebarea retorică dacă aceasta înseamnă că Dumnezeu a încetat să fie Dumnezeu şi s-a preschimbat

în ceva ce nu fusese la începuturi. Sigur că nu, de vreme ce „fiind neschimbat prin fire, El rămîne veşnic ceea ce a fost şi va fi de-a pururi, chiar dacă se spune că «a devenit» scăpare". De fapt însăşi menţionarea cuvîntului „Dumnezeu" făcea ca interpretarea noţiunii de devenire atribuită lui Dumnezeu să fie „fără noimă şi de-a dreptul răuvoitoare" dacă se presupunea că aceasta se poate referi la vreo schimbare de orice fel a caracterului imutabil al lui Dumnezeu. Într-o altă scriere, Chiril amplifică acest contrast metafizic dintre firea lui Dumnezeu Creatorul şi cea a făpturilor create. Firea lui Dumnezeu, spune autorul, este clar stabilită şi îşi păstrează permanenţa neschimbătoare; în schimb lumii create îi este dat să fie supusă timpului şi implicit schimbării. Orice are un început este pus sub semnul schimbării. „Însă Dumnezeu, a cărui existenţă transcende orice raţiune şi care se ridică deasupra oricărui început şi a oricărei treceri, este mai presus de schimbare." Citînd pasajul din Cartea lui Baruch 3, 3 (LXX) „Tu domneşti în veac, iar noi pierim în veac", Chiril trage concluzia că firea divină nu poate fi supusă timpului şi nici schimbării sau suferinţelor, în vreme ce firea creată nu are cum să fie înzestrată cu imutabilitate intrinsecă.

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:312-314)

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97: 208); Chir. *Ioan 1.9* (ad 1:9) (*PG* 73:125-129); Chir. *Is.* 4.5 (*ad* 51:6) (*PG* 70:1117); Chir. *Dial. Trei.* 7 (*PG* 75:1112)

Totuşi, aşa cum sugerează această din urmă afirmaţie, scopul expunerii abstracte a lui Chiril cu privire la absolutitatea şi neschimbabilitatea lui Dumnezeu era legat de taina Logosului dumnezeiesc. Nu se putea vorbi despre „preschimbarea Lui în fire trupească" în aşa fel încît să fie anulată neschimbabilitatea divină. „El este Logos încă de la începuturi, şi ieşind din Dumnezeu şi Tatăl Cel veşnic şi neschimbat, El este prin fire veşnic şi neschimbat". Acest atribut al veşniciei şi neschimbabilităţii nu putea fi absent nici în întrupare. Deşi se spune că a pătimit în trup, impasibilitatea sa s-a păstrat de vreme ce este Dumnezeu. El era mai presus de suferinţă, dar a luat un trup care putea cunoaşte suferinţa, aşa încît suferinţa trupului să fie reală. Însă atunci se pune a întrebarea: „În ce sens nu suferă El însuşi [Logosul impasibil]?". Chiril răspunde că „suferă în propriul trup, dar nu în firea dumnezeirii sale", într-un mod care depăşeşte orice putere de înţelegere şi de exprimare. În ciuda insistenţei teologilor din Alexandria asupra realităţii suferinţei lui Hristos şi asupra unităţii dintre firea divină şi cea umană în persoana sa, ei nu-şi puteau totuşi permite să definească sau să pună în pericol caracterul esenţialmente impasibil al naturii lui Dumnezeu.

Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97:208)

Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97:290)

Chir. *Chr. un.* (SC 97:472)

Chir. Chr. un. (SC 97:474)

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:504); Chir. *Ioan 12* (*ad* 19:26-27) (*PG* 74:664)

Şi Părinţii din Antiohia erau la fel de fermi în privinţa acestui aspect; s-a sugerat într-adevăr că „atenţia teologilor din Antiohia s-a concentrat mai mult asupra problemei impasibilităţii divine". Chiril însuşi se pare că a recunoscut acest fapt cînd spune că ei se temeau să-i atribuie însuşiri şi trăiri omeneşti Logosului, născut de Sus şi aflat deasupra tuturor lucrurilor, deoarece aceasta ar fi putut echivala cu o blasfemie; prin urmare ei s-au străduit să împiedice orice atac la adresa firii divine şi impasibile a Logosului însuşi. Teodor din Mopsuestia reprezenta Logosul ca autodefinindu-se în felul următor: „nu este cu putinţă ca Eu să fiu supus stricăciunii, căci firea Mea este mai presus de aceasta, dar voi îngădui acestui [trup] să fie supus stricăciunii căci un astfel de lucru este în firea lui". Era îngăduit, potrivit lui Nestorie, ca Hristos cel impasibil să fie numit pasibil întrucît „era neatins de suferinţă în firea lui dumnezeiască, dar supus pătimirii în firea lui trupească". În viziunea lui Nestorie, conceptul de *homoousios* din crezul de la Niceea însemna că însuşirile firii divine erau cele ale Logosului, şi anume impasibilitatea, nemurirea şi veşnicia. Adversarii lui îl acuzau de blasfemie „pentru că am spus că Dumnezeu este nesupus stricăciunii şi nemuritor, şi principiu creator" – „Dumnezeu" însemnînd aici Logosul divin. În acelaşi timp, Nestorie susţinea că fuziunea (sau confuzia) dintre firea divină şi cea umană în hristologia teologilor din Alexandria nu numai că punea în primejdie impasibilitatea Logosului, dar făcea totodată ca suferinţa omului Iisus să fie fără rost. În acest caz pasajul din Evanghelia după Luca, în care în grădina Ghetsimani i se arată lui Iisus un înger din cer şi-l întăreşte, nu ar putea fi altceva decît o simplă parabolă, „căci Cel care nu este supus suferinţei nu are nevoie de nimeni care să-l întărească". Din ceea ce părea a fi o concepţie comună despre independenţa absolută a lui Dumnezeu s-au născut teorii radical divergente despre persoana lui Iisus Hristos.

H. Chadwick (1951) 158

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:430)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 8.6 (*ST* 145:195)

Nest. *Ep. Chir.* 2.4 (*ACO* 1-1-1:30)

Nest. *Baz.* 2.1 (Bedjan 249)

Nest. *Baz.* 2.1 (Bedjan 318)

Luca 22.43

Nest. *fr.* 24 (Loofs 333); Teod. Mops. *Omil. cateh.* 15.25 (*ST* 145:505)

Totuşi, impasibilitatea nu îi era caracteristică numai lui Dumnezeu. Se putea vorbi şi despre „nădejdea vieţii ce va să vină, cînd vom fi nepieritori şi impasibili, şi liberi de orice păcat". Impasibilitatea putea fi de asemenea descrisă ca fiind darul mîntuirii. Dumnezeu a aşteptat să-l facă pe Iisus Hristos „nemuritor, nesupus stricăciunii şi neschimbabil" pînă în momentul învierii sale „întrucît El nu era singurul pe care dorea să-l facă nemuritor şi neschimbabil, ci şi pe noi care sîntem părtaşi firii lui". În învierea

Teod. *Mops. Gal.* 1.2-3 (Swete 1:8)

Teod. Mops. *Omil. Cateh.* 6.11 (*ST* 145:151)

Teod. Mops. Fil. 3.10 (Swete 1:237)

lui Hristos atît El, cît şi cei pe care a venit să-i mîntuiască au dobîndit „o fire nemuritoare şi impasibilă". Atanasie din Alexandria, pe de altă parte, descrisese „caracterul aşezat" al persoanei mîntuite, în cazul nostru a călugărului Antonie, al cărui „suflet era netulburat, iar înfăţişarea exterioară liniştită". El vroia să spună că Antonie „poseda în cel mai înalt grad ἀπάθεια creştină – stăpînire de sine şi libertate faţă de patimi – idealul oricărui călugăr adevărat şi al oricărei căutări ascetice a desăvîrşirii. Iar Hristos, care era mai presus de orice slăbiciune sufletească şi păcat – ἀπαθὴς Χριστός – este modelul său". Ambele tradiţii, cea antiohiană şi cea alexandrină, împărtăşeau convingerea că mîntuirea a fost scopul venirii lui Hristos, iar nemurirea şi impasibilitatea erau consecinţele acestei mîntuiri. Era, de asemenea, un fapt unanim acceptat acela că trebuia să existe o legătură teologică între doctrina persoanei lui Hristos şi doctrina lucrării lui Hristos; sau, cu alte cuvinte, că nici o doctrină hristologică nu putea fi acceptată dacă se pronunţa împotriva lucrării mîntuitoare a lui Iisus Hristos. „Aspectul principal al mîntuirii noastre este întruparea Logosului", spunea Apolinarie. Întruparea trebuia să aibă loc aşa cum s-a întîmplat, susţinea Nestorie, altfel diavolul nu ar fi fost zdrobit. În tratatul său, *Despre întruparea Unuia-Născut*, Chiril analiza implicaţiile soteriologice ale teoriilor hristologice în cauză şi respingea fiecare teorie pe motiv că, dacă ar fi fost corectă, lucrarea mîntuitoare a lui Hristos ar fi fost imposibilă; alte argumente erau valabile în funcţie de fiecare teorie, dar acest argument era valabil pentru toate. Chiar şi pentru a fi numai un reprezentant şi o descoperire a firii divine, o sarcină pentru care se pare că ar fi fost de ajuns să fie „fiul dulgherului", şi El tot trebuia să fi fost Cel care s-a pogorît din ceruri şi „Dumnezeul care ni s-a arătat nouă ca fiind Domnul" Isus Hristos. Acesta era deja un argument-cheie în arsenalul teologilor din Alexandria şi Capadocia, apărători ai crezului de la Niceea.

At. *V. Ant.* 67 (*PG* 26:940)

R. Meyer (1950) 126

Apol. *Fid. sec. pt.* 11 (Lietzmann 170-171)

Nest. *Baz.* 1.1.88 (Bedjan 116-117)

Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97:196-202)

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:458)

Vezi *supra*, pp. 220-221

Dar cînd Chiril împreună cu cei mai mulţi dintre apărătorii crezului de la Niceea au precizat conţinutul acestei mîntuiri, a cărei integritate trebuia susţinută în orice doctrină hristologică, a devenit limpede faptul că în cadrul general al concepţiei împărtăşite de toţi erau şi diferenţe notabile. Căci interpretarea pe care o dădea Chiril semnificaţiei mîntuirii omului se încadra în tradiţia care o definea ca îndumnezeire, considerată de el ca fiind singurul mijloc de a-i conferi impasibilitate omului. Apolinarie

Vezi *supra*, p. 173

rezumase această tradiţie în felul următor: „Mărturisim că Logosul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru mîntuirea noastră, pentru ca noi să primim asemănarea cu Cel ceresc şi să ne îndumnezeim după asemănarea Celui ce e adevăratul Fiu al lui Dumnezeu potrivit firii şi Fiul omului după trup, Domnul nostru Iisus Hristos". Versiunea lui Chiril asupra conceptului de îndumnezeire punea un accent deosebit pe mîntuirea şi transformarea trupului prin întruparea Logosului neschimbat şi impasibil. Definind scopul întrupării, Chiril afirma că „Unul-Născut s-a făcut om desăvîrşit ca să ne mîntuiască trupul nostru pămîntesc de o stricăciune străină", şi astfel făcînd Hristos, „a înzestrat sufletul omului cu statornicia şi neschimbabilitatea firii Lui", făcîndu-l pe om părtaş dumnezeirii sale impasibile. Într-o altă scriere, Chiril spunea că Unul-Născut a salvat trupul pămîntesc de stricăciune făcîndu-şi propriul suflet mai puternic decît păcatul şi înzestrînd sufletul omenesc cu „statornicie şi neschimbabilitatea sa aşa cum lîna este înmuiată în vopsea".

Apol. *Fid. sec. pt.* 31 (Lietzmann 179)

Cipr. *Inc. unigen.* (*SC* 97:230)

Cipr. *Teod.* 20 (*ACO* 1-1-1:54)

Dacă exista o legătură între doctrina soteriologică şi cea hristologică, relaţia dintre firea dumnezeiască şi cea omenească în persoana lui Hristos trebuia să fie potrivită pentru a realiza o transformare în însăşi firea omului. Şi ceea ce trebuia transformat şi mîntuit era mai mult decît firea omului. O teorie a relaţiei dintre firea divină şi cea umană a lui Hristos, care proteja impasibilitatea lui Dumnezeu atribuind suferinţă şi moarte numai omului pe care Logosul l-a asumat, îngusta spectrul doctrinei mîntuirii. Căci, dacă era adevărat, atunci „cum se putea spune că El a devenit Mîntuitorul cosmosului, şi nu în primul rînd [numai] al omului, ca pelerin şi călător prin care şi noi am fost mîntuiţi ?". Dar de vreme ce El urma să fie Cel prin care s-a mîntuit lumea, legătura dintre omul Iisus şi Logosul (prin care lumea fusese creată) trebuia să fie mai strînsă decît îngăduia doctrina asumării omului de către Logos. Căci dacă, potrivit pasajului din Epistola către Evrei 2,14-15, Mîntuitorul urma să „surpe pe cel ce are stăpînirea morţii, adică pe diavolul", atunci trebuia să fie „Creatorul universului, Logosul lui Dumnezeu bogat în milă" care s-a golit de sine şi s-a născut din femeie. Nu o simplă asociere, ci doar o uniune profundă între Logosul-Creator şi Cel care s-a născut şi a fost răstignit ar fi fost suficientă pentru a-i elibera pe cei care căzuseră în robie veşnică prin frica de moarte. Dacă mîntuirea urma să fie darul impasibilităţii şi nemuririi veşnice,

Chir. *Chr. un.* (SC 97:356)

Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97:202)

Mîntuitorul trebuia să fie Logosul însuşi, nu doar un om asumat de Logos.

Era posibil ca fiecare dintre aceste teme să fie interpretată în mod diferit, ilustrînd o cu totul altă concepţie hristologică. În ciuda întrebării retorice pe care tocmai am citat-o din opera lui Chiril, Teodor din Mopsuestia susţinea că Hristos a mîntuit lumea, şi nu numai pe om – dar că El a mîntuit lumea mîntuindu-l pe om. Universul, spunea el, este alcătuit din lumea nevăzută, făpturi raţionale, precum îngerii, şi din lumea văzută, materială, compusă din cele patru elemente: pămînt, aer, apă şi foc. Omul este legat de lumea nevăzută prin suflet, iar de lumea văzută prin trup. El este singura legătură între diferitele straturi ale universului creat, iar păcatele şi moartea lui au pus în pericol unitatea universului. Hristos este Mîntuitorul întregii lumi în sensul că mîntuirea omului, [care este] microcosmosul, a adus cu sine şi mîntuirea macrocosmosului. „Prin urmare, legătura dintre toate lucrurile este şi ea restabilită prin înnoirea noastră. Primul rod al ei este cel care este Hristos după trup, în care se împlineşte o bună şi atotcuprinzătoare creaţie nouă a tuturor lucrurilor". Astfel „înţelegerea şi armonia, şi comuniunea dintre toate cele ce sînt vor fi păstrate în nestricăciune" prin mîntuirea omului de către omul Hristos. Mîntuirea cosmosului s-a putut face prin reintegrarea singurei făpturi în care erau reprezentate toate părţile sale componente, adică omul – prin reintegrarea lui, şi nu printr-o transformare ontologică a firii lui în ceva mai mult decît omenesc şi, prin urmare, mai puţin decît omenesc.

Teod. Mops. *Ef. 1.10* (Swete 1:129)

Teod. Mops. *Col.* 1.16 (Swete 1:269)

În viziunea lui Teodor din Mopsuestia asupra naturii umane se întrepătrund trei factori: căderea în păcat, sensibilitatea sporită faţă de schimbare şi mortalitatea. Cîteodată el urma învăţătura mai răspîndită, deşi nicidecum universală, potrivit căreia mortalitatea este pur şi simplu rezultatul păcatului, iar „moartea a venit în lume atunci cînd am păcătuit". În consonanţă cu această viziune, putea spune că în această viaţă „trecem prin multe schimbări, ca unii ce sîntem prin fire muritori". Însă el răstoarnă relaţia dintre păcat şi moarte, ca de pildă atunci cînd descrie viaţa în rai: „Fiindcă vom fi făcuţi nemuritori după învierea noastră, nu vom mai putea păcătui; căci păcătuim datorită faptului că sîntem muritori". Iar impasibilitatea pe care ne-o aduce mîntuirea înseamnă eliberarea de sub robia schimbării, care nu poate fi identificată cu păcatul şi nici cu moartea, dar care se află în strînsă

Teod. Mops. *Ef. 1.10* (Swete 1:129)

Teod. Mops. *Gal. 2.15-16* (Swete 1:26)

Teod. Mops. *Col. 3.5* (Swete 1:299)

legătură cu amîndouă; căci „ne-am putea mîntui trupul de sub robia morţii şi stricăciunii dacă am face mai întîi sufletul statornic şi l-am elibera de patimile păcatului, aşa încît dobîndind imutabilitate vom dobîndi şi mîntuirea de păcat". Prin urmare, nu putea fi vorba despre o simplă relaţie cauzală. „Din punct de vedere cronologic, mortalitatea precedă păcatului, însă din punct de vedere logic, păcatul este premergător mortalităţii"; dar poate că ar trebui adăugat faptul că pasibilitatea era într-un anumit sens un factor deosebit de amîndouă. Moartea intrase în viaţa omului prin păcat, dar acum îi slăbise firea omului şi îi accentuase înclinaţia către păcat. Ca să-i fie redată firea umană autentică, omul avea nevoie să fie mîntuit de toate acestea; mîntuirea însemna „o a doua naştere, înnoire, nemurire, nestricăciune, nepătimire, eliberare de moarte şi robie şi de toate relele, fericirea libertăţii şi participarea la negrăitele lucruri bune pe care le aşteptăm", precum şi mîntuirea de osînda şi blestemul meritate de păcatele omului.

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 5.11 (ST 145:117)

Norris (1963) 184

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 12.8 (*ST* 145:335)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 14.17 (*ST* 145:439) Teod. Mops. *Ef.* 2.5 (Swete 1:145)

Această restaurare a adevăratei firi omeneşti a fost lucrarea lui Hristos omul prin viaţa, moartea şi învierea lui. Numai fiindcă a fost „unul dintre noi, care a venit din afara neamului nostru" şi firii noastre, a putut să împlinească această mîntuire. Ceea ce s-a împlinit prin El şi în El ca prim rod al neamului omenesc „a fost făcut pentru mîntuirea [noastră] a tuturor". Deşi a fost om adevărat şi deplin, nu a luat moartea asupra lui ca o osîndă, asemenea celorlalţi oameni; fiind „desăvîrşit" a trecut prin moarte la veşnicie şi nestricăciune, putînd acum să împartă aceste daruri fraţilor săi. Viaţa şi moartea lui Hristos au făcut parte din lucrarea lui mîntuitoare, dar momentul hotărîtor în iconomia mîntuirii l-a reprezentat învierea sa, care a fost „obiectul principal al tuturor reformelor făcute de El, căci prin ea a fost abolită moartea, distrusă stricăciunea, înfrînte patimile, învinsă schimbarea, mistuite zvîcnirile nemăsurate ale păcatului, zdrobită puterea diavolului, nimicite ispitele demonilor şi alungat chinul Legii". Interpretarea dramatică a morţii şi învierii lui Hristos ca o biruinţă asupra puterilor demonice care îl ţineau pe om înlănţuit fusese un motiv important în tradiţia anteniceeană, iar acum devenea în viziunea lui Teodor afirmarea victoriei lui Hristos asupra „domniilor şi puterilor... care nu ar avea nici o putere asupra noastră dacă am putea să nu mai păcătuim". Însă indiferent de motivul ales de Teodor, în timp ce comenta asupra imagisticii dintr-un

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 7.13 (*ST* 145:181)

Teod. Mops. Ef. 1.6 (Swete 1:125)

Teod. Mops. *Gen.* 49.10 (*PG* 66; 645); Teod. Mops. *Pecc. orig.* (Swete 2:335)

Teod. Mops. *Omil. Cateh.* 7.4 (ST 145:167)

Vezi *supra*, pp. 166-169

Teod. Mops. *Col.* 2.15 (Swete 1:291)

text sau altul, de regulă el punea accentul pe „importanța firii omenești a lui Hristos în lucrarea mîntuitoare". Această accentuare a condus la „un dualism hristologic clar", o distincție radicală între Logosul divin și omul a cărui fire și-a asumat-o, din cauza a ceea ce trebuia să fie Hristos ca să înfăptuiască mîntuirea de care vorbește Teodor. El și Chiril aveau multe teme soteriologice și hristologice comune; însă deosebirile dintre ele, deși nu atît de evidente, s-au dovedit a fi hotărîtoare.

Norris (1963) 209

S-a observat că „predilecția Sfîntului Chiril pentru abordarea soteriologică a problemelor reiese mult mai clar atunci cînd vorbește despre Euharistie". Și în acest caz, una și aceeași învățătură despre Sfintele Taine a condus la o formulare hristologică diferită în operele celor doi teologi. Teodor susținea doctrina prezenței reale, și chiar și o teorie a preschimbării sacramentale a elementelor, într-un limbaj cît se poate de explicit. Cînd Hristos a împărțit pîinea, spunea Teodor, „nu a zis «Acesta este simbolul trupului Meu», ci «Acesta este trupul Meu»"; căci elementele „erau astfel preschimbate prin pogorîrea Duhului Sfînt". De altfel, el lega această transformare a elementelor de concepția tradițională a Euharistiei ca doctorie a nemuririi: „Mai întîi sînt puse pe altar ca pîine și vin amestecat cu apă, dar, prin venirea Duhului Sfînt, sînt preschimbate în trup și sînge, și astfel dobîndesc puterea unei hrane duhovnicești și nemuritoare". Aceste pasaje din scrierile lui Teodor, precum și altele asemănătoare, sînt un indiciu asupra faptului că ideea preschimbării pîinii și vinului în timpul Euharistiei, strîns legată de transformarea celui care se împărtășește, era atît de larg răspîndită și atît de bine înrădăcinată în gîndirea și limbajul Bisericii încît oricine era nevoit să o recunoască. Deși această doctrină euharistică nu se încadra în concepția teologică generală a lui Teodor, totuși el a continuat să propovăduiască ceea ce credea și propovăduia Biserica în liturghia sa despre Euharistie.

Durand (1964) 279

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 15.10 (*ST* 145 :475)

Vezi *supra*, 186-188

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 16.36 (*ST* 145 : 593)

Deosebirea dintre Teodor și Chiril era aceea că primul, spre deosebire de cel de-al doilea, nu-și baza concepția hristologică pe această doctrină euharistică. Elementul-cheie al interpretării hristologice a lui Chiril îl constituia insistența asupra puterii transformatoare și dătătoare de viață a mîntuirii în Hristos, putere conferită de Sfintele Taine, și în special de Euharistie. Botezul era și el un canal al acestei puteri. Prin botez, spunea Chiril, „noi sîntem remodelați după chipul dumnezeiesc al lui Iisus

Hristos", adăugînd că ar fi absurd să ne gîndim la aceasta ca la o „re-formare trupească". Totuşi, cu altă ocazie, cînd vorbeşte despre schimbarea care se produce prin împărtăşirea cu trupul şi sîngele lui Hristos la Cina Domnului, pare mai înclinat să atribuie o „re-formare trupească" lucrării harului Duhului Sfînt. Textul care stă la baza doctrinei sale euharistice nu este pasajul despre instituirea Euharistiei din Evangheliile sinoptice şi din 1 Corinteni (deşi a făcut desigur comentarii şi pe marginea acestor pasaje), ci capitolul şase din Evanghelia după Ioan: „Dacă nu veţi mînca trupul Fiului omului şi nu veţi bea sîngele Lui, nu veţi avea viaţă în voi". Aceste cuvinte înseamnă, spunea Chiril, că Hristos „ca Dumnezeu ne face vii, nu numai dăruindu-ne comuniunea cu Duhul Sfînt, ci şi dăruindu-ne ca hrană trupul pe care l-a luat". Comentînd aceste cuvinte cu o altă ocazie, Chiril spunea că trupul dăruit în Euharistie nu putea fi dătător de viaţă dacă nu devenea „trupul însuşi al Logosului care dă viaţă tuturor". Trupul primit în Euharistie care dă viaţă este precum o „sămînţă" prin care cel care se împărtăşeşte intră în unire intimă cu Logosul însuşi şi este făcut să fie asemenea Logosului, nemuritor şi nesupus stricăciunii.

Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97:274)
Chir. *1Cor. 10.1* (*PG* 74:880)
Chir. *Ioan 4.2* (*ad* 6:48-50) (*PG* 73:560-585)
Ioan 6,53
Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:278)
Chir. *Chr. un.* (SC 97:510)
Chir. *Luc.* 22.19 (*PG* 72:999-912)

Prezentîndu-şi concepţia despre Euharistie, Chiril a susţinut cît se poate de explicit că nu este de acord cu ideea că pasajul din Ioan 6,53 se referă la „scump trupul şi sîngele, nu al lui Dumnezeu Logosul, ci al unui om unit cu El" prin întrupare. Aceasta era o viziune greşită asupra Euharistiei şi asupra persoanei lui Hristos. Avem motive să credem că în tradiţia antiohiană, în ciuda concepţiei despre preschimbare pe care am pomenit-o anterior în legătură cu Teodor din Mopsuestia, se considera că Euharistia constă, după cuvintele lui Irineu, dintr-o substanţă pămîntească şi una cerească, fiecare dintre ele păstrîndu-şi natura. Euterius din Tyana, un adept al lui Nestorie, susţinea că în mod obiectiv „pîinea euharistică este de aceeaşi natură" cu pîinea obişnuită, dar prin credinţă devine în mod subiectiv trupul lui Hristos pentru cel care se împărtăşeşte. Iar Nestorie afirma că prin cuvintele instituirii Euharistiei, „Acesta este trupul Meu", Hristos „nu spune că pîinea nu este pîine şi că trupul lui nu este trup, ci spune pîine şi trup care sînt în esenţă". Putem presupune că pe parcursul controversei, teologii din Antiohia au descoperit o incompatibilitate între doctrina euharistică a lui Teodor şi doctrina lui hristologică şi, în consecinţă, au încercat să o adapteze pe prima în funcţie de a doua; oricum este clar că

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:508)
Vezi *supra*, p. 184
ap. Ficker (1908) 20-21
Nest. Baz. 2.1 (Bedjan 449)

teologii din Alexandria au formulat şi au apărat o doctrină hristologică adecvată concepţiei lor despre Euharistie.

Această hristologie era, potrivit teologilor din Alexandria, adecvată şi practicii liturgice a Bisericii, iar ei insistau asupra faptului că doctrina hristologică a adversarilor lor nu era compatibilă cu practica liturgică. Îndemnul din *A doua epistolă a lui Clement* de a-l considera pe Iisus Hristos Dumnezeu presupunea şi faptul că Iisus Hristos se cuvine a fi preamărit întocmai ca şi Dumnezeu. În controversa cu arianismul, ortodoxia niceeană a reliefat incompatibilitatea dintre practica ariană de a-l preamări pe Iisus Hristos şi refuzul lor de a recunoaşte că El este Dumnezeu în adevăratul şi deplinul sens al cuvîntului; acelaşi argument fusese adus, pe baza doxologiilor, în sprijinul dumnezeirii Duhului Sfînt. În acest caz, mai mult decît în oricare altul, folosirea în cadrul controversei hristologice a unui argument prezentat în timpul controversei legate de Sfînta Treime s-a dovedit a fi eficient. Căci apărătorii crezului de la Niceea refuzau să facă distincţia dintre cultul închinat Tatălui şi cel închinat Fiului. *Mărturisirea amănunţită* a lui Apolinarie, care făcea un rezumat al concepţiei ortodoxe niceene fără a recurge la acele speculaţii cu privire la sufletul omenesc al lui Hristos pentru care autorul a fost condamnat mai tîrziu, vorbea în numele tradiţiei general recunoscute atunci cînd ataca o interpretare a Treimii care ar conduce la „trei feluri distincte de închinăciune, [contrar instituirii unei] singure practici religioase". Nu există, spunea el cu altă ocazie, „nimic care să fie preaslăvit şi nimic care mîntuieşte în afara Sfintei Treimi". Cultul creştin închinat lui Dumnezeu se cuvine a fi adresat Sfintei Treimi a Tatălui, Fiului şi Sfîntului Duh, fără nici un fel de deosebire cu privire la grad sau fel. Aceasta era interpretarea ortodoxă asupra crezului de la Niceea care a condus în perioada postniceeană la elaborarea învăţăturii potrivit căreia Duhul Sfînt este „Cel care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit".

Acum cînd punctul de interes nu mai era relaţia Fiului şi Duhului Sfînt cu Tatăl, ci relaţia omenităţii cu dumnezeirea Fiului întrupat, problema devenea mult mai complexă. Era şi firea umană a Logosului obiectul venerării creştine? Susţinătorii arianismului fuseseră acuzaţi de către Atanasie de faptul că se închinau unui om, întrucît considerau Logosul mai prejos decît Dumnezeu. Însă acuzaţia de „antropolatrie" nu putea fi îndreptată în egală

2 Clem. 1.1 (Bihlmeyer 71)

Vezi *supra*, pp. 213-215

Vezi *supra*, p. 231

Apol. *Fid. sec. pt.* 1 (Lietzmann 167)

Apol. *Fid. inc.* 5 (Lietzmann 195)

Symb. Nic. - CP (Schaff 2:57-58)

At. *Ar.* 3.32 (*PG* 26:392)

măsură şi împotriva urmaşilor lui Atanasie? Apolinarie, de pildă, continua, în mărturisirea de credinţă pe care tocmai am citat-o, cu următoarea afirmaţie: „Mărturisim... o singură slăvire a Logosului şi a trupului pe care l-a luat. Şi îi condamnăm pe cei care au mai multe obiceiuri de închinăciune, unul dumnezeiesc şi altul omenesc, şi care i se închină omului născut din Fecioara Maria ca şi cum ar fi altul decît Cel ce este «Dumnezeu din Dumnezeu»". Venerarea creştină a lui Hristos trebuia să fie „slăvirea Fiului lui Dumnezeu împreună cu asemănarea omenească". Era slăvit Cel întrupat, cu cele două firi ale sale; „Lui îi aducem închinăciune, împreună şi cu trupul Lui... Căci cel care nu se închină şi acestui trup, nu i se închină Lui". Cultul creştin presupunea slăvirea întregului Logos întrupat în unitatea deplină a persoanei sale, aşa cum reieşea din practica liturgică a Bisericii. Orice venerare a Celui întrupat care despărţea firea lui omenească de cea dumnezeiască ar fi însemnat înlocuirea Treimii Sfinte cu un cvartet format din Tatăl, Fiul, Duhul Sfînt şi omul Iisus. Prin urmare, era de neconceput mărturisirea: „îl slăvim pe Emmanuel ca om".

Apol. *Fid. sec. pt.* 28 (Lietzmann 177)

Apol. *fr.* 6 (Lietzmann 205)

Apol. *Fid. inc.* 6 (Lietzmann 197)

Apol. *fr.* 9 (Litezmann 206-207)

Euter. *Confut.* 5 (*PG* 28:1349-1353)

Cipr. *Inc. unigen.* (SC 97; 258)

Toţi cei care acceptau crezul de la Niceea recunoşteau faptul că Emmanuel, Dumnezeu-omul care a fost „Dumnezeu cu noi" este vrednic de slăvire; o cerea nu numai Conciliul de la Niceea, ci şi Epistola către Filipeni 2,6-11. Aceste cuvinte ale apostolului însemnau, potrivit lui Teodor, că „dată fiind legătura pe care o are cu Unul-Născut", Iisus, omul asumat de Logos, a fost preamărit şi i s-a dat un nume mai presus de oricare altul; acesta nu ar fi putut să-i fie dat Logosului, căci El îl avea din veşnicie şi nu l-a pierdut niciodată. După înviere, cînd această slavă i-a fost dată omului asumat de Logos, „toţi oamenii îl preamăresc şi mărturisesc că Iisus Hristos este Dumnezeu întru slava lui Dumnezeu-Tatăl". Omul Iisus este înălţat la dreapta lui Dumnezeu „şi primeşte veşnică slavă de la întreaga creaţie datorită unirii lui cu Dumnezeu Logosul". Aşezarea lui la dreapta Tatălui însemna că omul pe care l-a asumat Logosul devenise părtaş slavei Logosului, aşa încît „datorită firii lui Dumnezeu Logosul, care îşi are sălaş în el, el trebuie să fie slăvit de toţi". Tot aşa şi dreptul de a judeca viii şi morţii îi aparţine omului asumat de Logos. Pînă şi adversarii lui Teodor au fost nevoiţi să recunoască faptul că el îi atribuie omului Iisus „demnitatea şi onoarea" Logosului, deşi susţineau că se distruge „taina dreptei credinţe" prin concepţia lui cu privire la

Mat. 1,23

Teod. Mops. *Fil. 2.10-11* (Swete 1:222-223)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 5.6 (ST 145:107)

Teod. Mops. *Ef. 1.21* (Swete 1:138)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 7.13 (ST 145:181)

1Tim. 3,16

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97 : 392)

modul cum trebuie slăvit Logosul. În viziunea lui Nestorie, cuvintele din Epistola către Filipeni 2,6-11 însemnau că Iisus omul este slăvit datorită Logosului care l-a născut sau, altfel spus, „Îi aduc slavă celui care este văzut din pricina Celui care este ascuns... Fac deosebirea între firi, dar unesc slăvirea". Omul asumat a fost cel „care a îndurat moarte trei zile şi pe el îl slăvesc împreună cu firea divină... Prin cel care este înveşmîntat slăvesc veşmintele". Sau, cum rezumă Nestorie, „Să-l mărturisim pe Dumnezeu în om, să-l slăvim pe omul care trebuie slăvit împreună cu Dumnezeu, dată fiind legătura divină cu Dumnezeu Creatorul". Venerarea creştină a lui Iisus Hristos era o premisă pe deplin şi neîndoielnic acceptată de ambele părţi. Teologia trebuia să se împace cu Liturghia.

Nest. *Pred. 1* (Loofs 262)

Nest. *Baz.* 2.1 (Bedjan 328)

Nest. *Null. det.* (Loofs 249)

Un loc special în cadrul Liturghiei îl ocupa limbajul referitor la Fecioara Maria care ajunsese să fie numită „Theotokos"* (θεοτόκος). În ciuda strădaniei de a descoperi alte origini ale termenului, avem motive să credem că el îşi are izvorul în Alexandria, fiind o ilustrare şi totodată o încununare a tradiţiei generale alexandrine. Termenul *Theotokos* apare pentru prima dată într-o enciclică a episcopului Alexandru din Alexandria îndreptată împotriva arianismului, în 324. Mai tîrziu, tot în secolul al IV-lea, împăratul Iulian, în confruntarea lui cu „galileenii", îi întreba pe creştini : „De ce o numiţi fără încetare *Theotokos* pe Maria ?". Dar originile conceptului de *Theotokos* nu trebuie cu siguranţă căutate nici în polemici şi nici în speculaţii, ci în practica liturgică, poate într-o primă versiune greacă a imnului închinat Fecioarei Maria, *Sub milostivirea ta* ; şi în acest caz, teologia a trebuit să se împace cu Liturghia. În conflictul cu gnosticismul, Fecioara Maria a servit drept dovadă pentru realitatea firii omeneşti a lui Iisus, care a fost cu adevărat născut din femeie şi este prin urmare om. Dar cum practica şi gîndirea creştină căutau să afle sensul mai adînc al mîntuirii, paralela dintre Hristos şi Adam şi-a găsit echivalenţa în reprezentarea Fecioarei Maria ca a Doua Evă, care, prin supunerea ei, a alungat răul făcut prin nesupunerea maicii neamului omenesc. Ea este mama omului Iisus Hristos, mama Mîntuitorului ; dar ca să fie Mîntuitor, El trebuia să fie şi Dumnezeu, iar ca mamă a Mîntuitorului ea trebuia să fie „Maica Domnului". În cultul popular, aceste teme se întrepătrundeau cu alte speculaţii cu privire la naşterea lui Hristos şi la viaţa ulterioară a

Alex. *Ep. Alex.* 54 (Opitz 3 : 28)

Iul. *Gal.* *262D* (LCL 3 : 398)

Irin. *Haer.* 5.1.2 (Harvey 2 : 316)

Irin. *Dem.* 33 (*ACW* 16 : 69)

* Născătoare de Dumnezeu (n.r.).

Fecioarei, dar în motivele ei fundamentale dezvoltarea reprezentării creştine a Fecioarei Maria şi elaborarea unei doctrine creştine a Fecioarei Maria trebuie văzute în contextul dezvoltării cultului închinat lui Hristos şi, desigur, al dezvoltării doctrinei despre Hristos.

Problema dreptului de o numi pe Fecioara Maria *Theotokos* avea o mare importanţă pentru hristologie. Poate că susţinătorii arianismului şi alţii au folosit termenul fără să fi tras concluzii acceptate de ortodoxia atanasiană. Dar o dată ce crezul de la Niceea a fost elaborat şi lămurit, cei care i-au urmat lui Atanasie – şi poate Atanasie însuşi – au găsit în acest titlu o formulă potrivită pentru credinţa lor potrivit căreia în întrupare firea divină şi cea umană erau atît de strîns unite încît, prin ceea ce s-a numit ulterior „comunicarea însuşirilor", nici naşterea, nici răstignirea şi nici mîntuirea nu puteau fi atribuite unei firi fără a fi atribuite şi celeilalte. Era un mod de a vorbi despre Hristos ca şi un mod de a vorbi despre Fecioara Maria. De vreme ce era îngăduit să se vorbească despre Hristos ca despre „Dumnezeu care a pătimit", aşa cum se întîmpla în cazul mărturisirii de credinţă şi cultului Bisericii, hristologia alexandrină putea să folosească termenul liturgic *Theotokos* în sprijinul accentuării unităţii persoanei lui Hristos.

At. *Ar.* 3.29 (*PG* 26: 385)

Veti *supra*, p. 193

Adversarii ei au sesizat corect implicaţiile termenului. Nestorie obiecta că nu fusese folosit de Părinţi şi, prin urmare, era o calomnie să le fie atribuit lor. Dacă într-adevăr a propus termenul *Anthropotokos* (Născătoare de om) în locul lui *Theotokos*, el nu şi l-a imaginat, aşa cum l-au acuzat adversarii lui, ca pe o revenire la mult repudiata erezie care susţinea că Hristos este doar om. Termenul lui preferat era *Hristotokos**, pe care îl punea în antiteză atît cu *Theotokos*, cît şi cu *Anthropotokos*, întrucît „înlătură blasfemia lui [Pavel din] Samosata... şi evită răul adus de Arie şi Apolinarie": Fecioara Maria era născătoarea lui Iisus Hristos, omul în care s-a sălăşluit Dumnezeu Logosul, şi nu a Dumnezeirii. În cele din urmă Nestorie a găsit calea de împăcare cu *Theotokos*, nu numai deoarece într-un anumit sens accepta caracterul ortodox al acestui concept, ci şi pentru că era atît de bine înrădăcinat în cultul creştin, încît cu greu putea fi respins.

Nest. Baz. 2.1 (Bedjan 220)

Nest. *Ep. Cael.* (Loofs 182)

Doctrina persoanei lui Hristos s-a dezvoltat în limitele acestor premise, care includeau ceea ce credea,

* Născătoarea lui Hristos (n.r.)

propovăduia şi mărturisea Biserica: ceea ce mărturisea despre Dumnezeu în tratatele apologetice şi în crezuri; ceea ce propovăduia despre mîntuire în predici şi comentarii; ceea ce în cult şi Liturghie credea despre venirea lui Dumnezeu în Hristos. Întrucît controversele i-au obligat pe învăţătorii Bisericii, reuniţi în diferite grupări, să lămurească ceea ce credeau, mărturiseau şi propovăduiau, ei au căutat răspunsurile în exegeza biblică şi în speculaţia filozofico-teologică. Dogmele Bisericii nu au oferit răspunsurile căutate, ci au încercat să identifice premisele ortodoxe pentru exegeză şi să stabilească limitele cuvenite între care urmau să fie continuate speculaţiile şi controversele viitoare. Judecînd după faptul că aceste premise şi limite nu fuseseră foarte clar precizate pînă atunci, formularea doctrinei persoanei lui Hristos a constituit o noutate. Dar judecînd după faptul că premisele erau deja prezente, această formulare putea pretinde că este, potrivit cuvintelor de început din crezul de la Calcedon, „în spiritul Sfinţilor Părinţi".

Symb. Chalc. (Schaff 2:62); Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:298)

Teologii alternative ale întrupării

Deşi au fost hotărîtoare în multe privinţe, premisele pe care tocmai le-am analizat nu au generat o doctrină hristologică prin ele însele. Căci conţinutul doctrinei persoanei Dumnezeu-omului era reprezentat de cuvintele şi faptele lui Iisus Hristos şi de mărturia întregii Scripturi despre el. Apolinarie exprima o opinie generală atunci cînd vorbea despre „nenumăratele învăţături din Sfintele Scripturi, toate dînd mărturie despre credinţa apostolică şi bisericească". Sîntem, spunea Chiril, „pe deplin îndatoraţi adevărului, dornici să urmăm dreapta credinţă a Sfintelor Scripturi şi învăţătura Sfinţilor Părinţi". Adepţii tuturor orientărilor creştine acceptau această idee, afirmau că Logosul s-a întrupat şi erau obligaţi să recunoască faptul că adversarii lor afirmau acelaşi lucru; toţi îşi exprimau supunerea faţă de întreaga credinţă apostolică aşa cum era ea reflectată în Biblie. Dar totuşi, era dificil, dacă nu chiar imposibil, ca o singură doctrină teologică despre întrupare să cuprindă în egală măsură toate aceste „nenumărate învăţături" despre Hristos. De pildă, Ilarie a transformat expresia folosită de apostolul Pavel şi reluată de crezul de la Niceea, „după Scripturi", într-un laitmotiv al doctrinei lui despre moartea şi învierea lui Hristos, ceea ce a condus

Apol. *Fid. sec. pt.* 43 (Lietzmann 184)

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:298)

Ilar. Trei. 10.67 (PL 10:394-395)

la teza potrivit căreia „Unul-Născut Dumnezeu a pătimit asemenea oamenilor", idee greu de acceptat fără rezerve de către diferiţii participanţi la controversa hristologică.

Într-o oarecare măsură, deosebirile de folosire a Scripturii în scopul elaborării unei doctrine a persoanei lui Hristos pot fi puse pe seama diferenţelor de opinie cu privire la valabilitatea şi limitele exegezei alegorice. În ce fel era Vechiul Testament o sursă de informaţii potrivită pentru hristologie ? Criticînd metoda alegorică folosită de Origen şi de adepţii lui, Teodor din Mopsuestia încerca să pună frîu acestei tendinţe de a interpreta Vechiul şi Noul Testament ca fiind „cuvintele lui Hristos" fără nici o deosebire. În concepţia lui, Scriptura nu trebuia interpretată într-un mod „absolut" sau „simplu", adică „fără a lua seama la contextul istoric" al pasajului. Alegoria cea mai clară şi detaliată din Noul Testament era cea cuprinsă în Epistola către Galateni 4,21-31, care era folosită de apărătorii metodei drept justificare pentru faptul că o aplicau şi în cazul altor pasaje din Vechiul Testament. Aceasta era, în opinia lui Teodor, „o folosire samavolnică a cuvintelor apostolului" ; căci „apostolul nu nimiceşte istoria şi lucrurile care s-au întîmplat în trecut, ci le ia aşa cum s-au petrecut atunci şi încearcă să le afle tîlcul". Apostolul a păstrat caracterul istoric al acestor evenimente ca „lucruri care s-au petrecut cu adevărat". O alegorie potrivită era, prin urmare, una ce „asemuia [şi aplica] prezentului fapte care s-au săvîrşit în trecut". De exemplu, folosirea Psalmului 67,19, „Suindu-Se la înălţime a robit robime", în Epistola către Efeseni 4,8 nu însemna că versetul din Psalmi a fost „rostit în chip profetic" ; ci era doar o aluzie asemenea celor folosite în predici. În mod similar, folosirea pasajului din Isaia 54,1 în Epistola către Galateni 4,27, în contextul alegoriei despre Sarra şi Agar, nu avea drept scop dovedirea faptului că aceste cuvinte fuseseră „rostite în chip profetic despre înviere, ci el le-a folosit greşit [adică le-a dat un sens diferit de cel iniţial] din pricina cuvîntului «stearpă»". Teodor şi discipolii lui erau mult mai rezervaţi decît colegii lor din Alexandria în folosirea pasajelor din Vechiul Testament ca elemente componente ale doctrinei despre persoana lui Hristos.

Irin. *Haer.* 4.2.3 (Harvey 2:148)

Teod. Mops. *Ef. arg.* (Swete 1:117)

Or. *Cels.* 4.44 (*GCS* 2:317)

Teod. Mops. *Gal.* 4.24 (Swete 1:73-74)

Teod. Mops. *Gal.* 4.29 (Swete 1:86)

Teod. Mops. *Gal.* 4.24 (Swete 1:79)

Teod. Mops. *Ef.* 4.8 (Swete 1:166)

Teod. Mops. *Gal.* 4.27 (Swete 1:84)

Mai hotărîtoare decît problema aplicării pasajelor din Vechiul Testament în cazul doctrinei hristologice era cea privind găsirea unor legături între diferitele referiri la Hristos care apar atît în Vechiul, cît şi în Noul Testament. Psaltirea vorbeşte despre şederea Lui pe tron de-a dreapta

Ps. 109,1; Evr. 1,13
Ps. 22,1; Mat. 27,46

lui Dumnezeu, ca şi despre strigătul de părăsire a lui Iisus pe cruce. Cel de-al doilea conciliu de la Constantinopol, din 553, a recunoscut problema-cheie a controversei hristologice atunci cînd i-a anatematizat pe cei care „spun că Dumnezeu Logosul care a făcut minunile este unul, iar Hristos care a pătimit este altul". Legătura dintre Hristos-făcătorul de minuni şi Hristos cel răstignit putea fi definită ca fiind pur şi simplu relaţia dintre cele două firi ale sale, dumnezeiască şi omenească, însă această simplificare exagerată nu a mulţumit pe nimeni. Era, de pildă, minunea cu Hristos mergînd pe apă. Nestorie, răspunzînd la întrebarea „Cine este cel care a mers pe apă?" mărturiseşte: „Picioarele au mers, şi trupul omenesc prin puterea care sălăşluia în el. Aceasta este o minune. Căci dacă Dumnezeu merge pe apă, aceasta nu ne mai uimeşte". Leon, dimpotrivă, afirma cît se poate de răspicat: „Să mergi pe mare cu picioarele fără să te afunzi şi să potoleşti vîltoarea valurilor poruncind vînturilor să tacă – acesta este neîndoielnic un semn al lui Dumnezeu". După cum relevă Severus, nu este specific firii divine să meargă în nici un fel, nici firii umane să meargă pe apă. De aceea, Chiril susţinea că, în minuni precum învierea fiicei lui Iair sau a fiului văduvei din Nain, firea dumnezeiască lucra împreună cu cea omenească; mîna lui Hristos a atins persoana pentru a demonstra „dimpreuna lucrare" a Logosului şi a trupului. Căci dacă Hristos ar fi făcut minunile numai în virtutea unei „sălăşluiri" a Logosului divin, atunci El nu ar fi fost cu nimic diferit faţă de prooroci, care au făcut la fel. Prin urmare, se putea spune că Izvorul vieţii a flămînzit sau că Atotputernicul a ostenit.

CCP (553) *Anat. 3* (Mansi 9:377)

Mat. 14,25

Nest. *Capit.* (Loofs 218-219)

Leon M. *Tom. 4* (*ACO* 2-11-1:29)

apud Eust. Călug. *Ep.* (*PG* 86:924)
Mat. 9,18-25
Luca 7,11-15

Chir. *Ioan* 4 (*ad* 6:64) (*PG* 73:604)

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:422)
Chir. Chr. un. (*SC* 97:320)

Punctul problematic era reprezentat de suferinţa, răstignirea şi moartea lui Hristos. Cine „a strigat cu glas mare zicînd: *Eli, Eli, lama sabahtani?*". Fără a ţine seama de anumite consecinţe ale afirmaţiei lui, Ambrozie explica în felul următor semnificaţia acestor cuvinte: „omul era cel care striga, căci urma să moară prin despărţirea de Dumnezeire. Căci de vreme ce Dumnezeirea nu este supusă morţii, nu putea fi vorba de nici un fel de moarte dacă nu se retrăsese viaţa; căci viaţa este Dumnezeirea". Şi Atanasie punea acest strigăt de părăsire pe seama firii omeneşti a lui Hristos, de vreme ce „Domnul nu poate fi părăsit de Tatăl, fiind de-a pururi în Tatăl, şi înainte să vorbească şi cînd a rostit acest strigăt". Acest fapt era dovedit de uimitoarele preschimbări ale naturii care au însoţit moartea lui Hristos, precum întunecarea soarelui şi ieşirea morţilor

Mat. 27,46

Ambr. *Luc.* 10.127 (*CCSL* 14:381)

At. *Ar.* 3.56 (*PG* 26:441)

din morminte, imediat după strigătul de părăsire. Ceea ce însemna, potrivit lui Atanasie, că „erau omeneşti vorbele «Treacă de la Mine paharul acesta» şi «Pentru ce M-ai părăsit?» şi dumnezeiască lucrarea prin care El însuşi a făcut soarele să se întunece şi morţii să se scoale din morminte". Chiril vedea în acest strigăt glasul „firii Lui omeneşti", care era fără de păcat, dar care, ca al doilea Adam, a prevestit şi mîntuit condiţia umană. În felul acesta el se opunea concepţiei antiohiene care, din punctul lui de vedere, considera că „strigătul este cel al omului asumat" şi nu al Logosului întrupat. Iar Teodor susţinea că „Dumnezeirea era despărţită de Cel care suferea potrivit legii morţii, căci nu era cu putinţă ca ea [Dumnezeirea] să cunoască moartea". Dar el afirma, de asemenea, că „Fiul lui Dumnezeu nu a fost despărţit de el [omul asumat] în clipa răstignirii, şi nici nu l-a părăsit în clipa morţii, ci a rămas cu el pînă cînd l-a ajutat să treacă peste chinurile morţii". Ameninţarea gnosticismului şi a altor forme de docetism a făcut imperativă afirmarea realităţii suferinţelor lui Hristos şi a agoniei lui din Grădina Ghetsimani; ameninţarea patripasismului a făcut imposibilă atribuirea acestor însuşiri firii divine.

At. *Ar.* 3.57 (*PG* 26:444)

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:438)

Teod. Mops. *fr.* (Swete 2:325)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 5.6 (*ST* 145:107)

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:494)

Chir. *Ep.* 46.5 (*ACO* 1-1-6: 161-162)

Problema atribuirii atît a firii divine, cît şi a firii umane, atît a minunilor, cît şi a răstignirii aceluiaşi subiect ar fi putut fi rezolvată dacă Noul Testament însuşi ar fi fost ceva mai desluşit în exprimare. Ca şi în alte cazuri, transmiterea şi traducerea textului biblic i-au conferit o mai mare precizie decît o avusese în original. Existau, de pildă, două traduceri siriace, poate chiar şi două variante greceşti, ale pasajului din Epistola către Evrei 2,9; una dintre ele spunea: „Căci El, Dumnezeu, prin harul Său, a gustat moartea pentru fiecare om", în timp ce cealaltă spunea: „Despărţit de Dumnezeu, El [Iisus] a gustat moartea". Prima versiune păstra unitatea dintre firea divină şi cea umană, chiar şi în moarte; cealaltă punea firea divină în opoziţie cu firea umană supusă pătimirii, mai ales în moarte. Chiar şi adepţii celei de a doua variante erau nevoiţi să recunoască faptul că Scriptura, vorbind despre Hristos, „vorbeşte despre o singură persoană şi pune laolaltă acele lucruri care au însuşiri deosebite potrivit deosebirii dintre firi". Dar acest fapt trebuia explicat în aşa fel încît, „atunci cînd auzim Scriptura spunînd că Iisus a fost slăvit sau preamărit sau că ceva i-a fost dăruit sau că a primit ascultarea tuturor lucrurilor, nu trebuie să înţelegem [că aceasta se referă la] Dumnezeu Logosul, ci la omul asumat".

Teod. Mops. *Fil.* 2.8 (Swete 1:220)

Teod. Mops. *Ps.* 8.5 (*ST* 93:47)

Iar pe de altă parte, cei care se luptau să păstreze unitatea dintre firea divină şi cea umană în unul Hristos ţineau totuşi să precizeze că, deşi „spusele şi faptele din Evanghelii şi din mărturisirea apostolică" nu puteau fi împărţite în cele care aparţin firii divine şi cele care aparţin firii omeneşti, era însă esenţial să se reţină faptul că nu se refereau la Logosul „încă gol şi neîntrupat", ci numai la Cel întrupat în realitatea concretă a vieţii lui luate ca un tot unitar.

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97 : 448)

Era, aşadar, dificil pentru oricare doctrină teologică a întrupării să asimileze „nenumăratele învăţături ale Sfintei Scripturi". În schimb, fiecare doctrină a considerat anumite pasaje despre Hristos perfect compatibile cu centrul ei de interes, în timp ce alte pasaje le-a considerat greu de explicat. De vreme ce doctrina s-a dezvoltat cu precădere în jurul unor astfel de pasaje problematice, identificarea textelor-cheie şi a dificultăţilor de interpretare ar putea servi la clarificarea concepţiilor alternative. Căci textele-cheie conţin şi metaforele principale în lumina cărora erau privite toate celelalte teorii. Analizînd aceste pasaje şi metaforele lor, împreună cu cele care au devenit problematice, am putea identifica cele două concepţii hristologice care se aflau în conflict, şi anume doctrina „unirii ipostatice" şi doctrina „Logosului care s-a sălăşluit" – deşi ambele părţi încercau nu numai să justifice toate pasajele biblice din cadrul sistemului propriu, ci şi să înţeleagă şi să accepte formulările caracteristice adversarului. Acest lucru sporeşte necesitatea unei clasificări a doctrinelor în funcţie de un alt criteriu decît acela al grupărilor din jurul patriarhilor Alexandriei şi Antiohiei, puse de obicei în antiteză de cele mai multe relatări ale controversei.

Apol. *Fid. sec. pt.* 43 (Lietzmann 184)

Doctrina unirii ipostatice îşi are originea în Evanghelia după Ioan 1,14: „Şi Cuvîntul a devenit trup". Legătura dintre Logos şi trup era principalul subiect al polemicii, dar verbul „a devenit" constituia o problemă de sine stătătoare. Căci cum a putut Logosul, egalul Tatălui în fiinţa Lui veşnică şi neschimbată, să devină altceva? Deşi se afla în conflict cu axioma imutabilităţii divine, o asemenea idee era, potrivit lui Chiril „nimic altceva decît pură judecată sofistă şi lipsită de temei" precum şi „rodul unei minţi bolnave". În Psalmul 93,22 se spune: „Domnul a devenit scăpare mie"; iar în Psalmul 89,1 (LXX) se spune: „Doamne, Tu ai devenit scăparea noastră în neam şi în neam". Însemna oare aceasta că Dumnezeu a încetat să mai fie Dumnezeu şi a fost transformat într-un refugiu, „şi-a schimbat firea în

Kelly (1958) 284

ceva ce nu mai fusese pînă atunci ?". Dar El „este neschimbat potrivit firii şi rămîne în întregime ceea ce a fost şi este de-a pururi". Pentru cei care erau curioşi cu privire la semnificaţia întrupării, pasajul din Evanghelia după Ioan 1,14, corelat cu Filipeni 2,5-8 şi Evrei 1,3, voia să spună că : „Dumnezeu din Dumnezeu, prin fire Unul-Născut Logos al lui Dumnezeu, strălucirea slavei şi chipul adevărat al Celui care L-a născut, a devenit om, dar nu S-a preschimbat în trup". De aceea, Chiril insista asupra faptului că „a deveni trup" este sinonim cu „a deveni om" ; dacă ipoteza contrară este corectă, spunea el, aceasta înseamnă că „nu mai putem vorbi despre întruparea Logosului sau, mai bine spus, despre luarea firii omeneşti de către Logos". Pasajul din Evanghelia după Ioan vrea să spună că însuşirile diferite ale lui Iisus Hristos nu trebuie să fie despărţite, ci dimpotrivă aduse împreună într-o „unitate indivizibilă".

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97 : 312-314)
Chir. *Chr. un.* (*SC* 97 : 314-316)
Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97 : 228)
Chir. *Chr. un.* (*SC* 97 : 370-372)
Chir. *Chr. un.* (*SC* 97: 370-372)

Atît de mare era preocuparea pentru o unitate indivizibilă în doctrina teologică a unirii ipostatice încît, dacă era nevoie, putea fi sacrificată chiar şi simetria relaţiei dintre firea divină şi cea umană a lui Hristos. Ceea ce generaţiile de mai tîrziu au catalogat drept erezie apolinaristă era de fapt o aplicare a acestei perspective pertinente, deşi simplificate, în mod exagerat. Vorbind despre relaţia dintre cele două firi ale lui Hristos, Atanasie folosea în mod frecvent formule potrivit cărora Logosul a luat „şi" trup. „Cel care este Fiul lui Dumnezeu a devenit şi Fiul Omului", scria el ; sau „Îl chemăm pe adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, Cel care a devenit şi om". Citînd pasajul din Evanghelia după Ioan 1,14, Atanasie susţinea că Logosul „S-a întrupat şi a devenit om", fără să afirme, dar şi fără să nege, ci pur şi simplu ignorînd prezenţa unui suflet omenesc în Cel întrupat. Această primejdie a sacrificării integrităţii firii omeneşti a lui Hristos în favoarea unităţii persoanei sale a devenit o realitate atunci cînd Apolinarie şi-a exprimat părerea potrivit căreia „întruparea, aşa cum trebuie văzută ea în Hristos, are loc numai dacă spiritul (πνεῦμα) divin şi trupul (σάρξ) omenesc formează împreună o unitate de substanţă în aşa fel încît omul în Hristos să devină mai întîi om prin unirea acestor două componente". Cele două firi ale lui Hristos nu puteau fi considerate componente egale ale fiinţei sale întrupate ; ci Logosul, unindu-se cu un trup, era încă „o singură fire" (μία φύσις), aşa cum spune şi Evanghelia după Ioan 1,14, care vorbeşte despre pogorîrea Logosului din cer ca despre o „sălăşluire",

At. *Ar.* 1.45 (*PG* 26: 105) At. *Ar.* 3.32 (*PG* 26 : 392)
At. *Ar.* 3.35 (*PG* 26 : 397)
Grillmeier (1965) 222

zicînd „Cuvîntul a devenit trup", fără să adauge însă „şi suflet".

Apol. *fr.* 2 (Lietzmann 204)

Ar fi totuşi o greşeală să considerăm această negare a unui suflet sau a unui spirit în Logosul întrupat drept un corolar necesar al doctrinei unirii ipostatice. În acest caz, ca şi în multe altele, teologia siriacă a oferit posibilitatea transcenderii (sau a ignorării) polarizării teologice convenţionale. Ea folosea acelaşi cuvînt, *kyânâ,* care însemna atît „fire", cît şi „persoană", putînd astfel să-i atribuie Logosului întrupat o *kyânâ* sau „două"; cînd vorbea despre două, se referea la firea divină şi la cea umană, la „atotputernicie şi la smerenie", dar cînd vorbea despre una singură atunci se referea la persoana concretă a lui Iisus Hristos ca Logos întrupat. Deşi în primele sale scrieri nu s-a arătat preocupat de problema integrităţii firii omeneşti a lui Hristos, Chiril a ajuns în cele din urmă să insiste şi el asupra persoanei concrete a lui Iisus Hristos, adevăratul subiect al doctrinei hristologice. „În ceea ce mă priveşte", scria el, „nu cred că se cuvine nici Logosului lui Dumnezeu fără firea omenească, şi nici templului născut din femeie, neunit cu Logosul, să fie numit Hristos Iisus". Este limpede din comentariul lui Chiril pe marginea Evangheliei după Ioan şi din alte comentarii evanghelice că, pînă şi în cadrul unei polemici teologice cu privire la Logosul de dinainte de întrupare, el insista asupra Logosului întrupat ca fiind obiectul evlaviei creştine şi Cel care ne-a adus mîntuirea. Adevărata şi deplina lui dumnezeire trebuia să fie apărată împotriva arianismului, iar adevărata şi deplina lui omeneitate împotriva apolinarismului; însă Mîntuitorul era Logosul întrupat, cu adevărat şi pe deplin Dumnezeu şi om.

E. Beck (1949) 56-58

Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97: 250)

Chir. *Ioan 12* (ad 20: 28) (*PG* 74: 733)
Chir. *Luca 6.12* (*PG* 72: 580-581)

În acelaşi timp, era necesară raportarea la Sfînta Scriptură care nu vorbeşte clar despre Hristos sub acest aspect. Întîia Epistolă către Timotei 2,5, de pildă, contrazicînd axioma lui Chiril, se referă la „omul Hristos Iisus" şi îl numeşte „unul Mijlocitor între Dumnezeu şi oameni". Este acesta un mod „potrivit" de a vorbi despre Hristos, se întreabă Teodor, sau însuşi termenul „Mijlocitor" înseamnă, aşa cum sugerează Teodoret din Cyr, că Iisus „întruchipează însuşiri diferite într-o unire a firilor, cea dumnezeiască şi cea omenească"? Doctrina teologică a unirii ipostatice a reuşit pînă la urmă să dea o interpretare unor astfel de pasaje, spunînd că în vastitatea Sfintei Scripturi proprietăţile celor două firi alternează, aşa încît „Logosul nu este slăbit", dar „ambele sînt incluse împreună în unul".

Teod Mops. *1Tim.* 2.5 (Swete 2: 88)

Teod. *Eran. 2* (*PG* 83: 121)

Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97: 280-282)

Sau aşa cum spunea Chiril, „El este proclamat de Sfînta Scriptură, uneori ca fiind pe deplin om, firea dumnezeiască fiindu-i trecută sub tăcere, de dragul iconomiei divine, iar alteori ca fiind Dumnezeu, firea omenească fiindu-i trecută sub tăcere; dar nu i se face nedreptate nici într-un caz, nici în altul, dată fiind comuniunea desăvîrşită dintre cele două [firi]". În profeţia despre naşterea lui Mesia, din Micheia 5,1 (LXX), se spune că El este din Betleem, dar în acelaşi timp că „obîrşia Lui este dintru început, din zilele veşniciei". Atunci cînd un anumit pasaj din Sciptură nu respectă în mod explicit acest echilibru, echilibrul este subînţeles. Iar veşnicia despre care vorbeşte Micheia trebuia atribuită şi trupului lui Hristos, cu alte cuvinte „unui trup unit cu Dumnezeu prin fire şi cu însuşirile propriei sale [firi dumnezeieşti] pe care le dăruieşte trupului".

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:252)

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:292)

Această comunicare a însuşirilor nu era însă numai o caracteristică a limbajului biblic, ci şi a persoanei Celui întrupat. Iar ea era cerută de lucrarea lui Iisus Hristos ca Mîntuitor şi de istoria vieţii, morţii şi învierii prin care a împlinit această lucrare. Dacă s-ar nega realitatea şi caracterul plenar al întrupării, „aceasta ar însemna golirea credinţei şi zdrobirea crucii, care este mîntuirea şi viaţa lumii întregi". Scrierile lui Chiril, atît cele exegetice, cît şi cele polemice, sînt pline de referiri la „scenele concrete din Evanghelie", precum scena confruntării dintre Iisus şi Petru în Cezareea lui Filip. Subiectul cuvintelor şi faptelor consemnate de Evanghelii nu putea fi altul decît Logosul întrupat. „Atunci cine este Cel care a cunoscut moartea, dar s-a înălţat în slavă şi este din Nazaret, dacă nu Iisus Hristos, Cel care s-a născut în chip negrăit din Tatăl mai înainte de toţi vecii... şi trupeşte dintr-o femeie?". Recapitulînd viaţa lui Iisus, ispitirea şi flămînzirea, pătimirea şi moartea, Chiril considera că toate acestea nu pot fi atribuite decît Logosului întrupat, care şi-a folosit trupul ca un instrument al minunilor săvîrşite şi al suferinţelor îndurate. „Cererile şi rugăciunile, cu strigăt şi cu lacrimi" pe care le-a adus Hristos în zilele ispitirii sale erau atribuite „Fiului adevărat, care are slava lui Dumnezeu", şi care s-a smerit pe sine pentru a-i mîntui pe cei care erau ispitiţi. Glasul din nor l-a numit pe Logosul întrupat, divin şi uman, „Fiul Meu Cel iubit". Şi astfel, prin diferite scene ale vieţii lui Iisus, doctrina teologică a unirii ipostatice şi-a găsit justificarea pentru accentul pe care îl punea pe Unul Domn Iisus Hristos.

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:200)

Durand (1964) 415

Mat. 16,13-20; Chir. *Dial. Trei.* 4 (*PG* 75:865)

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:270)

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:232)

Evrei 5,7

Chir. *Chr. un.* (SC 97:436-40)

Mat. 17,5

Chir. *Inc. unigen.* (SC 97:272)

Totuşi, această accentuare venea în contradicţie cu unele dintre scene, mai ales cu cele care îi atribuiau o anumită evoluţie lui Iisus. Dacă pasajul din Evanghelia după Ioan 1,14 era considerat textul-cheie pentru această doctrină teologică a unirii ipostatice, pasajul problematic îl reprezenta cel din Evanghelia după Luca 2,52: „Şi Iisus sporea". Tachinîndu-şi adversarii cu acest pasaj, Nestorie afirma: „El este adus la desăvîrşire, care sporeşte încetul cu încetul, despre care pomeneşte şi evanghelistul Luca: «Iisus sporea cu înţelepciunea şi cu vîrsta, şi cu harul»". În replică faţă de asemenea provocări, Chiril spunea că Logosul ar fi putut să-şi desăvîrşească trupul imediat şi ar fi putut cu uşurinţă să îl înzestreze numaidecît cu înţelepciune. Însă acesta ar fi fost „un lucru îngrozitor şi o încălcare a cuvintelor din iconomia mîntuirii". Prin urmare, Logosul întrupat, care în firea lui dumnezeiască nu putea nici să sporească şi nici să se schimbe, şi-a asumat firea noastră în asemenea măsură încît a ajuns să sporească. Dacă adversarii lui Chiril erau mai preocupaţi decît el să apere absolutitatea şi imutabilitatea firii divine, atunci şi stînjeneala lui Chiril în faţa ideii de „sporire" a lui Hristos era explicabilă. Doctrina unirii ipostatice a putut să justifice tendinţa predominantă a Bibliei de a vorbi fără discriminare despre firea divină şi firea umană în Hristos păstrînd acelaşi subiect; însă nu a putut să justifice acele pasaje în care această tendinţă era înlocuită cu un limbaj despre dezvoltarea lui Iisus. Sau, ca să folosim terminologia din textul-cheie al doctrinei, această concepţie teologică risca să transforme întruparea într-o teofanie citind pasajul din Evanghelia după Ioan precum urmează: „Şi Cuvîntul a devenit trup... şi am văzut slava Lui".

Nest. *Om. Evr.* 3.1 (Loofs 235-236); Nest. *Baz.* 2.1 (Bedjan 338)

Chir. *Chr. un.* (SC 97 :454)

Cuvintele care lipsesc, „şi S-a sălăşluit între noi", au făcut ca pasajul din Evanghelia după Ioan 1,14 să fie susceptibil de o altă interpretare, ca parte a doctrinei Logosului sălăşluit. Atunci, întruparea despre care se vorbeşte în acest pasaj ar putea fi interpretată în felul următor: „Acesta înţelegem că este Unul Domn care este din firea dumnezeiască a lui Dumnezeu-Tatăl, care pentru a noastră mîntuire a îmbrăcat trup de om în care S-a sălăşluit şi prin care S-a arătat şi S-a făcut ştiut oamenilor". Doctrina Logosului sălăşluit ar putea fi definită ca o interpretare a relaţiei dintre firea divină şi firea umană în Iisus Hristos care încerca să păstreze distincţia dintre ele, descriindu-le unirea ca sălăşluire a Logosului într-un

Teod. Mops. *Hom. Catech.* 3.5 (*ST* 145 : 59)

om pe care l-a asumat. Această doctrină, nu numai că putea să citeze pasajul din Evanghelia după Ioan 1,14, dar putea să şi vorbească despre „o unire personală" între Dumnezeire şi omenesc în Hristos – „personală" întrucît nu era o unire potrivit esenţei, precum în cazul Treimii, şi nici o unire potrivit firii, ca în cazul unirii dintre trup şi suflet. Fiecare dintre aceste definiţii ale unirii ar fi distrus distincţia dintre divin şi uman, ar fi generat un lucru îngrozitor şi ar fi făcut mîntuirea în Hristos imposibilă. De aceea, a fost preferat un al treilea tip de unire, potrivit „persoanei" (πρόσωπον), care era „expresia non-tehnică şi non-metafizică adecvată pentru a descrie formele sau Persoanele permanente şi obiective în care dumnezeirea este prezentată la fel viziunii umane şi conştiinţei divine". Firea divină şi firea umană în Hristos, potrivit lui Nestorie, apar concomitent şi, prin urmare, sînt una. Totuşi, „apariţie" nu este sinonim cu „iluzie", căci se poate vorbi despre o sălăşluire autentică a Logosului divin în omul Iisus, şi în acest sens despre o întrupare autentică.

Prestige (1956) 162

Textul emblematic pentru această doctrină a întrupării era cel din Evanghelia după Ioan 2,19: „Iisus a răspuns şi le-a zis: «Dărîmaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica»". Citînd aceste cuvinte ale lui Hristos despre „templul trupului Său", Nestorie se întreba: „Sînt eu oare singurul care îl numeşte pe Hristos «dual»? Nu se înfăţişează El pe sine atît ca templu care poate fi dărîmat, cît şi ca Dumnezeu care îl poate ridica? Dacă totuşi Dumnezeu ar fi fost Cel dărîmat... Domnul ar fi spus: «Dărîmaţi acest Dumnezeu şi în trei zile El va fi ridicat»". Relaţia dintre Logosul activ şi omenitatea pasivă, ilustrată în Evanghelia după Ioan 2,19, a servit drept model de interpretare pentru acele pasaje care păreau că afirmă atît slava divină, cît şi pasibilitatea umană ale aceluiaşi subiect divino-uman. Era clar că însuşirea „supus morţii, chiar şi morţii pe cruce" nu putea să fie atribuită decît omului, după cum dovedeşte Ioan 2,19. Şi astfel, „templul zidit de Sfîntul Duh este una, iar Dumnezeul care sfinţeşte templul este alta". Cuvintele lui Hristos se refereau la templul trupului Său la persoana a treia, iar la Logos la persoana întîi; „El l-a numit templu pe omul asumat, arătînd că El însuşi sălăşluia în acel templu, iar prin această sălăşluire ne-a arătat desluşit puterea Sa cînd a dat-o [sălăşluirea] morţii, după voia Lui, iar apoi a înviat-o prin atotputernicia Sa". Pe lîngă mărturia din Evanghelia după Ioan 2,19 mai era şi cea din Coloseni 2,9: „Întru El [omul asumat] locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii".

Nest. *Serm. Theot.* 1 (Loofs 259)

Teod. Mops. *Fil. 2.8* (Swete 1:219)

Nest. *fr.* 256 (Loofs 331)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 8.5 (*ST* 145:193)

Chir. *Apol. Teod.* 1 (*ACO* 1-1-6:109)

Acest text a constituit sursa metaforei sălăşluirii, care „va deveni semnul distinctiv" al acestei doctrine hristologice. Într-un tratat despre întrupare, din care nu s-au păstrat decît fragmente, Teodor încearcă să definească natura precisă a acestei sălăşluiri, deosebind-o de alte forme de prezenţă divină într-o făptură creată. Este diferită, spunea el, de omniprezenţa lui Dumnezeu, care este potrivită „esenţei şi lucrării" Lui, în timp ce întruparea este o sălăşluire după „buna Lui voie". Totuşi, o astfel de sălăşluire după „buna Lui voie" putea fi identificată şi în prezenţa Lui în Biserică, însă diferenţa era aceea că a doua depindea de prima; numai în Iisus „locuieşte pe deplin Dumnezeirea, fiindu-i dăruită toată slava la care este părtaş prin fire Fiul sălăşluit". Însemna oare această doctrină, aşa cum au acuzat-o criticii ei, că, de vreme ce Logosul „locuieşte în noi înșine", nu numai în Iisus, Logosul nu s-a întrupat, ci doar „s-a sălăşluit în om", „l-a locuit pe om"? Nestorie, asemenea lui Teodor, insista asupra faptului că doctrina nu voia să spună acest lucru, ci că sălăşluirea are un unic sens atunci cînd este aplicată întrupării Logosului. Căci „dacă vorbim despre sălăşluire în legătură cu Hristos sau despre templul Dumnezeirii şi pogorîrea harului Duhului Sfînt [peste El], nu ne referim la acelaşi fel de locuire care s-a petrecut în cazul proorocilor, nici al apostolilor, şi nici măcar al îngerilor, care [prin Duhul Sfînt] sînt întăriţi ca să-i slujească lui Dumnezeu. Căci Hristos este Stăpînul, chiar şi după trup, Domnul tuturor". În felul acesta, apărătorii doctrinei Logosului sălăşluit încercau să se delimiteze de ereziile hristologice anterioare, ca de pildă adopţionismul, cu care era atît de uşor să fie identificată.

Grillmeier (1965) 218

Teod. Mops. *fr. inc.* (Swete 2:293-295)

Chir. *Chr. un* (*SC* 97:380)

Chir. *Chr. un.* (*SC* 97:420)

Nest. *Ist.* (Loofs 206)

Mai clară decît obîrşia ei este finalitatea religioasă a doctrinei Logosului sălăşluit: credinţa în dezvoltarea morală a omului Hristos Iisus şi garantarea statutului său de Mîntuitor şi exemplu. Prin urmare „lucrul cel mai important este acela că Logosul sub chip de rob a adus la viaţă un om fără de păcat; de aceea, accentul cade pe dezvoltarea morală şi religioasă a lui Iisus". Cînd Evangheliile descriau botezul lui Hristos, de pildă, aceasta era o „trimitere simbolică la modelul botezului nostru", spunea Teodor. Dacă Noul Testament s-ar fi referit numai la firea divină a lui Hristos sau numai la firea lui omenească atunci cînd îi erau descrise suferinţa şi ascultarea, nu ar fi reuşit să-și atingă scopul; numai menţionîndu-le pe amîndouă a putut să „ia din fiecare ceea ce se cuvenea

Loofs (1914) 88

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 14.24 (*ST* 145:451-453)

Teod. Mops. *Fil.* 2.8 (Swete 1:221-222)
Teod. Mops. *Gal.* 3.13 (Swete 1:42)
Ioan 20,17

Chir. *Chr. un.* (SC 97:334-336)

Teod. Mops. *Ef.* 1.3 (Swete 1:121)

Teod. Mops. *Ef.* 4.2 (Swete 1:163)
Teod. Mops. *Omil. cateh.* 12.9 (ST 145:335-337)

drept pildă". Ca om, Hristos a împlinit Legea „pentru noi" oamenii. Cuvintele pe care le rosteşte Hristos, „Dumnezeul Meu şi Dumnezeul vostru", deşi greu de explicat pentru adepţii unirii ipostatice, se potriveau foarte bine scopului acestei doctrine, căci demonstrează că omul care fusese asumat de Logos putea, ca om, să-l numească pe Dumnezeu, Tatăl şi Dumnezeul lui, iar credinciosul, ca om, poate şi el să facă acelaşi lucru. Aşadar, potrivit textului biblic, „deşi Hristos avea fire dumnezeiască, totuşi El a binevoit cu mare smerenie să îndure orice patimă pentru mîntuirea noastră. De aceea, spune că acest lucru este «vrednic de chemare», în sensul că, urmînd pilda smereniei lui Hristos, ei se ajută unul pe altul". Această ascultare desăvîrşită şi neprihănirea omului asumat de Logos au adus mîntuirea oamenilor.

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 8.9 (ST 145:199)

Teod. Mops. *Ef.* 1.7 (Swete 1:126-127)

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 8.16 (ST 145:209)

Teod. Mops. *Col.* 1.15-18 (Swete 1:272-274)

Teod. Mops. *1Tim. 3.16* (Swete 2: 137-138)

În consecinţă, umanul şi divinul trebuiau să se unească suficient pentru a realiza mîntuirea, dar în aşa fel încît aceasta să nu-şi piardă semnificaţia pentru om – sau să fie implicat divinul în suferinţa de pe cruce. Potrivit lui Teodor, „Dumnezeirea era despărţită de Cel care trecea prin încercarea morţii, întrucît era imposibil ca El să cunoască moartea dacă [Dumnezeirea] nu ar fi fost destul de departe de El, dar suficient de aproape pentru a face lucrurile de trebuinţă firii [omeneşti] pe care şi-a luat-o". Ori de cîte ori se făcea vreo referire la răstignirea şi moartea lui Hristos sau la „sîngele" lui ca instrument al mîntuirii, aceasta însemna omul asumat de Logos, şi nu Logosul însuşi, care, Dumnezeu fiind, era impasibil. Iar cînd cel asumat de Logos era numit „Fiul [lui Dumnezeu]", aceasta era „din pricina unirii intime cu Cel care îl asumase". Este, prin urmare, necesar de notat că în multe pasaje din Noul Testament există o trecere explicită de la un mod de abordare la celălalt. În Coloseni 1,15-18 apostolul trece de la Cel prin care s-au zidit toate lucrurile, Logosul, la „întîiul-născut din morţi", omul asumat, insistînd totuşi „asupra unităţii lui". În acelaşi timp, apostolul spune deslușit că „în el [omul care fusese asumat] a binevoit Dumnezeu să sălăşluiască toată plinătatea". Nu trebuie să ne surprindă că în Noul Testament se vorbeşte în felul acesta, căci era o practică obişnuită în Evanghelii şi în Epistole. Pe de altă parte, nu este mai puţin necesar de notat că anumite afirmaţii nu se aplicau omului locuit de Logos, ci numai Logosului veşnic. Dacă ceea ce se spune în crez, „şi S-a înălţat la ceruri", înseamnă că omul asumat de Logos a devenit părtaş harului Logosului, iar credincioşii pot şi ei

să devină astfel, cuvintele „şi iarăşi va să vină cu slavă" nu pot să se refere decît la Logos, de vreme ce Logosul s-a sălăşluit în omul pe care l-a asumat, dar omul nu „s-a pogorît" din cer, ci s-a născut pe pămînt şi nu are cum să vină „din nou".

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 7.14 (ST 145:183)

Totuşi, anumite pasaje erau dificil de explicat printr-un astfel de principiu al dublei afirmaţii. Un asemenea exemplu care i-a pus la grea încercare pe apărătorii teoriei Logosului sălăşluit era cel din 1 Corinteni 2,8: „l-au... răstignit pe Domnul slavei", şi nu numai pe omul în care Domnul slavei s-a sălăşluit. Eustatius oferea următoarea explicaţie: de vreme ce era imposibil ca Dumnezeu să cunoască suferinţa, atunci înseamnă că apostolul Pavel se referea la omul asumat de Logos. Un alt pasaj delicat era cel din Epistola către Evrei 13,8 în care se spune: „Iisus Hristos, ieri şi azi, şi în veci este acelaşi"; căci subiectul acestui pasaj este „Iisus Hristos", nu numai Hristos sau Logosul, şi totuşi veşnicia şi unitatea, adică însuşirile Logosului, sînt atribuite şi omului în care s-a sălăşluit Logosul. De aceea, pasajul a fost adesea citat ca argument împotriva acestei doctrine. Un loc special îl ocupa fragmentul din Epistola către Filipeni 2,6-11; căci, deşi s-a susţinut că „ideea lui Nestorie poate fi cu uşurinţă înţeleasă de noi, dacă ne uităm la" acest pasaj, totuşi se pare că textul în cauză a fost în acelaşi timp şi emblematic, dar şi problematic pentru doctrina Logosului sălăşluit: un text emblematic pentru că vorbeşte despre ceea ce i-a fost „dăruit" omului pe care Logosul l-a asumat, făcînd din viaţa lui în trup şi din ascultarea lui o pildă demnă de urmat; iar un text problematic pentru că în el, ca şi în alte pasaje, apostolul „vorbeşte ca despre o singură persoană şi adună în ea acele lucruri care prin firea lor sînt deosebite ca putere". Întrucît nu mulţumea extremele nici uneia dintre aceste teologii alternative, pasajul din Epistola către Filipeni 2,6-11 s-a potrivit de minune cerinţelor unei alte doctrine care încerca să se delimiteze de ambele extreme.

Teod. *Eran.* 3 (PG 83:288)

Loofs (1914) 82-83

Teod. Mops. *Omil. cateh.* 6.5 (ST 145:139-141)

Teod. Mops. *Fil.* 2.6-11 (Swete 1:220)

Dogma celor două firi ale lui Hristos

Viitorul dogmatic aparţinea unei doctrine teologice a preexistenţei, chenozei şi preamăririi, care, în temeiul unor pasaje precum cel din Epistola către Filipeni 2,6-11, putea să afirme o unire ipostatică între firea divină a lui Hristos şi firea lui umană ca şi o distincţie permanentă între cele

două firi şi după întrupare. Termenul *kenosis* este luat din expresia „S-a deşertat pe Sine" din pasajul mai sus-amintit. Aşa cum doctrina teologică a unirii ipostatice era considerată a fi creaţia şcolii din Alexandria, iar doctrina Logosului sălăşluit, creaţia şcolii din Antiohia, tot aşa şi această doctrină era asociată cu gîndirea Apusului latin. Purtătorul ei de cuvînt a fost Ilarie, exegetul ei cel mai creativ a fost Augustin, apărătorul ei cel mai influent a fost Leon, iar formularea ei cea mai autorizată a fost aceea cuprinsă în crezul de la Calcedon. Cu toate acestea, aşa cum s-a întîmplat şi cu celelalte doctrine, nici aceasta nu a fost un produs exclusiv regional. Privită din perspectiva celorlalte doctrine, şi mai ales a doctrinei unirii ipostatice, ea a atins o claritate conceptuală şi o simplitate evanghelică, ignorînd problemele mai profunde ale exegezei biblice precum şi ale speculaţiei hristologice; însă tocmai în aceasta consta tăria ei, ca formulă de compromis care îi împăca pe apărătorii unor teorii opuse şi ca punct de plecare pentru dezvoltarea ulterioară.

Aşa cum sugerează termenii „preexistenţă, chenoză şi preamărire", această doctrină hristologică îşi are obîrşia nu numai în relaţia dintre „firi", ci şi în relaţia dintre „stări"; nu numai în existenţa lui Hristos ca Dumnezeu şi om, ci şi în istoria lui. Identificînd trei stări în istoria persoanei lui Hristos, Ilarie vorbea despre existenţa lui exclusiv divină înainte de întrupare (*ante hominem Deus*), divină şi umană în timpul vieţii pămînteşti (*homo et Deus*) şi încă pe deplin divină şi pe deplin umană după preamărire (*post hominem et Deum totus homo totus Deus*). Trebuia făcută o distincţie clară între aceste stări. Căci, „una este să fie Dumnezeu înainte de a fi om, alta să fie om şi Dumnezeu, şi cu totul alta să fie om desăvîrşit şi Dumnezeu desăvîrşit după ce a fost om şi Dumnezeu. Să nu confundăm atunci vremurile şi firile din taina iconomiei, căci potrivit însuşirilor firilor sale deosebite, El vorbeşte despre sine în relaţie cu taina firii sale omeneşti, într-un fel înainte de naştere, în altul în vremea de dinaintea morţii sale, şi în altul ca fiind veşnic". Doctrina Logosului sălăşluit avea această tendinţă (sau risca acest pericol) de a pune semnul egalităţii între „vremuri" şi „firi", considerînd că chenoza şi preamărirea se aplicau numai omului asumat de Logos; doctrina unirii ipostatice ameninţa să piardă cu totul din vedere „vremurile" şi, în preocuparea ei faţă de problemele ontologice ridicate de unirea dintre cele două firi, chiar să formuleze conceptul

Ilar. *Trei.* 9.6 (*PL* 10: 285)

aberant al firii umane preexistente. Însă aceasta era o doctrină în care atît vremurile, cît şi firile aparţineau „tainei iconomiei" şi ambele trebuiau să primească ceea ce li se cuvenea. Relaţia dintre cele două firi nu putea fi definită fără a se acorda atenţie celor trei intervale. Textele biblice urmau să fie alese nu numai în funcţie de distincţia dintre cele două firi, aşa cum se întîmpla în cazul doctrinei Logosului sălăşluit, ci şi în funcţie de istoria persoanei unice a lui Iisus Hristos, în cele trei stări ale sale: preexistenţă, chenoză şi preamărire.

Grillmeier (1965) 467

Ambr. *Ps.* 118.14.46 (*CSEL* 62:329)

Ambr. *Fid.* 3.7.52 (*CSEL* 78:127)

Ilar. *Trei.* 2.25 (*PL* 10:67)

Leon M. *Pred.* 72.1 (SC 74:129)

Leon M. *Pred.* 54.4 (SC 74:33)

Aug. *Conf.* 9.13.36 (*CSEL* 33:225)

Încercînd să împace cele două concepţii, această dogmă a făcut legătura între „o doctrină statică a celor două firi şi o soteriologie dinamică". Soteriologia ei implicită cerea ca Hristos Mîntuitorul să fie atît divin, cît şi uman, astfel încît să poată face schimbul între El şi păcătos prin care a luat asupra lui păcatele lumii, iar păcătosul s-a sfinţit. Chenoza lui Hristos a stabilit un nou legămînt între Dumnezeu şi om. Prin smerenia sa i-a învăţat pe oameni smerenia, aşa încît să fie şi ei înălţaţi împreună cu El. „Noi am fost ridicaţi pentru că El s-a pogorît; ocara Lui a fost slava noastră. Dumnezeu fiind, El şi-a făcut trupul sălaş, pentru ca noi să fim ridicaţi la Dumnezeu cu trup înnoit". Crucea lui Hristos este taina mîntuirii prin care puterea lui Dumnezeu îşi atinge scopul mîntuitor, precum şi un exemplu de smerenie pentru oameni. „Printr-o minunată tocmeală El a pornit un negoţ al mîntuirii, luînd asupra Lui ceea a fost al nostru şi dăruindu-ne nouă ceea ce este al Lui". Cele mai multe metafore ale ispăşirii care au fost transmise de tradiţie apar şi în această doctrină, adesea în combinaţie, ca în relatarea lui Augustin despre mama sa: „Ea ştia că [la altar] se oferă jertfa prin care este şters ceea ce stă scris împotriva noastră; şi este înfrînt vrăjmaşul care, adunînd greşelile noastre şi căutînd ceva împotriva noastră, nu poate găsi nimic în El, prin care noi izbîndim". În mărturisiri precum aceasta, nu era foarte clar definită relaţia dintre urmarea exemplului de smerenie al lui Hristos, jertfa de sînge a lui Hristos, biruinţa lui Hristos asupra vrăjmaşilor omului, răscumpărarea plătită fie lui Dumnezeu, fie diavolului, şi multe alte modalităţi de descriere a împlinirii mîntuirii. Însă era clar faptul că toate aveau nevoie de o hristologie a preexistenţei, chenozei şi preamăririi, sau cu alte cuvinte, o hristologie a celor două firi într-o singură persoană.

Urmînd această tradiţie, Leon a tras concluzia că „deşertarea" sau *kenosis* din Epistola către Filipeni 2,7 trebuia

interpretată ca o „pogorîre a milosteniei, şi nu o scădere a puterii". De aceea, „în vreme ce se păstrează deosebirea dintre cele două firi şi substanţe, iar amîndouă se întîlnesc într-o singură persoană, smerenia este asumată de măreţie, slăbiciunea de putere, mortalitatea de veşnicie". O fire omenească pasibilă se alătură unei firi dumnezeieşti impasibile, aşa încît Hristos „poate cunoaşte moartea printr-o fire şi nu o poate cunoaşte prin cealaltă". Aceasta era semnificaţia textelor evanghelice, care toate, atît dovezile pentru *kenosis*, cît şi cele ale continuităţii puterii divine, trebuiau incluse într-o doctrină hristologică: atît simplitatea scutecelor pruncului Iisus, cît şi imnul de slavă al corului de îngeri; atît vulnerabilitatea în faţa lui Irod, cît şi închinarea Magilor; atît „piroanele, cît şi deschiderea porţilor raiului pentru tîlharul cel credincios" de pe cruce. Şi astfel, „ritmul cuvintelor sale oscilează ca un pendul, dinspre latura divină către cea umană, dinspre transcendenţa lui Dumnezeu către imanenţa istoriei noastre lumeşti. Cea din urmă ar trebui remarcată în mod deosebit. Căci în ciuda înclinaţiei lui către o abordare statică a firii lui Hristos, ce corespunde doctrinei celor două firi, Leon îşi arată iarăşi şi iarăşi ataşamentul faţă de o abordare istorică a mîntuirii". El face referire atît la „vremuri", cît şi la „firi" în modul lui de prezentare a tainei iconomiei.

Leon M. *Tom.* 3 (*ACO* 2-II-1 : 27)

Leon M. *Tom.* 4 (ACO 2-II-1 : 28); Leon M. *Pred.* 55.3 (*SC* 74 : 38)

Grillmeier (1965) 466

În momentul cînd s-a raportat la conflictul pe marginea relaţiei dintre cele două firi, această doctrină hristologică a manifestat anumite afinităţi cu doctrina unirii ipostatice. Dar părea că are încă şi mai multe afinităţi cu doctrina Logosului sălăşluit; în parte datorită faptului că Leon a intervenit în cadrul conflictului ca să condamne ceea ce el considera a fi extrema eutihiană a doctrinei unirii ipostatice. Extrasă din sfera controversei, relaţia doctrinară propriu-zisă dintre teologia unirii ipostatice, teologia Logosului sălăşluit şi cea a preexistenţei, chenozei şi preamăririi ar putea fi probabil mai bine înţeleasă. Apropierea ultimei doctrine de cea de-a doua este evidentă. Ambele încercau să păstreze „deosebirea dintre cele două firi" şi substanţe şi să apere firea divină neschimbabilă de contaminarea cu vicisitudinile caracteristice firii omeneşti. De aceea „fiecare «formă» face ceea ce i se potriveşte, în comuniune cu cealaltă, Logosul făcînd ceea ce se cuvine să facă, iar trupul îndeplinind ceea ce îi stă în fire". Nu este de mirare că adepţii teologiei Logosului sălăşluit au considerat această poziţie înrudită cu a lor. Totuşi, dacă înlăturăm conotaţiile datorate polemicii în care se

Leon M. *Tom.* 3 (*ACO* 2-II-1 : 27)

Leon M. *Tom.* 4 (*ACO* 2-II-1 : 28)

angajase, constatăm faptul că această doctrină a manifestat o preocupare pentru unitatea persoanei şi lucrării mîntuitoare a lui Iisus Hristos care o deosebeşte de doctrina Logosului sălăşluit, aşa cum accentul pe care îl pune pe caracterul distinct al firilor o deosebeşte de doctrina unirii ipostatice. Căci răstignit nu fusese altul decît Domnul slavei, cum spune apostolul în Epistola 1 Corinteni 2,8. Şi în virtutea relaţiei dintre firea lui divină şi cea umană, nu mai contează „potrivit cărei substanţe se vorbeşte despre Hristos". În consecinţă, Fecioara Maria este *Theotokos*, căci ea este mama unicului Hristos, Dumnezeu şi om.

Leon M. *Tom.* 5 (*ACO* 2-II-1 : 29)

Leon M. *Ep.* 124.7 (*ACO* 2-IV : 162)
Leon M. *Ep.* 124.2 (*ACO* 2-IV: 159)

Totuşi, la această concluzie s-a ajuns cu preţul ignorării multor aspecte extrem de importante. În ciuda unor afirmaţii ocazionale, potrivit cărora prin unirea cu Domnul întrupat, credincioşii devin asemenea lui, cu alte cuvinte se îndumnezeiesc, dorinţa de transformare a firii umane, finite şi pasibile, într-o fire divină, veşnică şi impasibilă, era străină gîndirii şi, uneori, chiar şi limbajului specific teoriei pe care tocmai am prezentat-o. Pe de altă parte, entuziasmul cu care adepţii teoriei vorbeau despre încercările şi ispitirile lui Iisus – pasajul din Evanghelia după Matei 4,1-11 era citit la Liturghia din prima duminică a Postului Mare – nu trebuie interpretat în sensul că zbuciumul sufletesc şi creşterea spirituală a Domnului nu puteau conduce la altceva decît la o concluzie previzibilă ; căci Hristos a îngăduit să fie ispitit, nu pentru el însuşi, ci ca să le fie sprijin oamenilor în ceasul ispitirii lor, nu numai prin ajutorul, ci şi prin exemplul său. Nici profunzimea metafizică a primei alternative şi nici seriozitatea morală a celei de-a doua nu au fost hotărîtoare pentru această doctrină teologică, deşi ea era în multe privinţe mai curînd morală decît metafizică în orientare. Însă în dinamica dezbaterilor polemice, această doctrină hristologică a preexistenţei, chenozei şi preamăririi a fost cea care a oferit terminologia pentru o soluţie declarată automat ortodoxă, deşi s-a recunoscut imediat că este inadecvată.

Leon M. Pred. 50.6-7 (SC 74 : 83-84)

Leon M. *Pred.* 39.3 (*SC* 49 : 29)

Întîlnirea dintre doctrina unirii ipostatice şi doctrina Logosului sălăşluit a avut loc în cadrul Conciliului de la Efes, din 431. În loc să elaboreze o nouă dogmă drept răspuns la conflictul dintre sistemele hristologice, conciliul a reafirmat autoritatea crezului adoptat la Niceea – ca formulă hristologică, şi nu numai trinitară. Nu era vorba despre o viziune învechită sau despre o încercare de a evita problema (deşi nu pot fi total ignoraţi nici aceşti

C. Ef. (431) (*ACO* 1-1-2 : 12-13)

factori), ci de recunoaşterea faptului că mărturisirea de credinţă adoptată la Niceea a oferit o soluţie chestiunii fundamentale care constituia sursa de conflict între teologiile alternative ale întrupării. Conciliul nu a specificat însuşirile şi faptele lui Hristos pe baza distincţiei dintre cele două firi, ci a mărturisit pur şi simplu credinţa în „Unul Domn Iisus Hristos", spunînd în continuare că este consubstanţial (*homoousios*) Tatălui şi că a „suferit" pe cruce. Nu este clar dacă formula niceeană, care a încercat să lămurească problema relaţiei dintre firea divină a lui Hristos şi firea divină a Tatălui, a avut în vedere şi relaţia dintre firea divină a lui Hristos şi firea lui umană, dar Conciliul de la Efes a declarat „că nu este îngăduit nimănui să propovăduiască sau să scrie, sau să alcătuiască un crez deosebit de cel care a fost întocmit de Sfinţii Părinţi care s-au adunat întru Duhul Sfînt la Niceea". Expresia „crez deosebit" se pare că se referea mai curînd la conţinut decît la formă, deşi acest canon a fost uneori interpretat în sensul că nu era îngăduit să fie elaborate alte crezuri sau să se adauge ceva crezului de la Niceea.

C. Ef. (431) (*ACO* 1-1-7 : 105)

Reafirmarea crezului niceean de către Conciliul de la Efes a avut totuşi în vedere o reabilitare a doctrinei lui Chiril cu privire la unirea ipostatică şi o condamnare a doctrinei lui Nestorie despre Logosul sălăşluit. După citirea crezului de la Niceea a fost citită cea de-a doua şi cea mai importantă scrisoare a lui Chiril împotriva lui Nestorie, iar Sfinţii Părinţi au declarat în unanimitate că scrisoarea lui Chiril este „ortodoxă şi fără cusur" şi în deplin acord cu credinţa mărturisită de cei 318 Părinţi la Niceea ; însă cînd a fost citit răspunsul lui Nestorie la această scrisoare, s-a hotărît că opinia lui este divergentă faţă de crez şi trebuia prin urmare condamnată ca fiind „cu desăvîrşire străină de credinţa apostolică şi evanghelică şi plină de blasfemii". În principiu, deşi nu în toate amănuntele, Părinţii au fost de acord că „Logosul de la Dumnezeu-Tatăl s-a unit cu trupul în mod ipostatic (καθ' ὑπόστασιν), şi că împreună cu trupul El este Unul Hristos, în acelaşi timp Dumnezeu şi om". Era greşit să-i fie atribuite unele dintre afirmaţiile lui Hristos despre sine însuşi, sau cele ale sfinţilor despre el, unuia sau celuilalt ipostas, şi nu lui Hristos cel nedespărţit. Logosul însuşi „a pătimit în trup şi a fost răstignit în trup şi a aflat moartea în trup" ; cu adevărat „ca Dumnezeu El este atît viaţă, cît şi dătătorul de viaţă", şi totuşi, acest Hristos a devenit prin înviere „întîiul-născut dintre morţi". Conciliul a aprobat cea de-a

C. Ef. (431) *Ep. Cael.* 5 (*ACO* 1-1-3 : 6); C. Ef. (431) *Act.* (*ACO* 1-1-1 : 13-31)

C. Ef. (431) *Ep. Cael.* 5 (*ACO* 1-1-3 : 7); C. Ef. (431) *Act.* (*ACO* 1-1-1 : 31-35)

Chir. *Ep. Nest.* 3.12.2 (*ACO* 1-1-1 : 40)

Chir. *Ep. Nest.* 3.12.4 (*ACO* 1-1-1 : 41)

Chir. *Ep. Nest.* 3.12.12 (*ACO* 1-1-1 : 42)

doua scrisoare a lui Chiril în care era formulată dogma unirii ipostatice; „dar nu trebuie să căutăm o definiție filozofică în această dogmă, [care]... este menită a exprima realitatea unirii în Hristos în contrast cu o interpretare pur morală și accidentală, așa cum Sinodul a considerat învățătura celeilalte părți". Sinodul a avut totuși meritul de a fi clarificat o problemă terminologică: reunit în Biserica Sf. Maria din Efes, Sinodul a proclamat-o pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu.

Grillmeier (1965) 416-417

C. Ef. (431) *Ep. Cael.* 4 (*ACO* 1-1-3: 6) Chir. *Ep. Nest.* 2.7 (*ACO* 1-1-1: 28)

Acesta nu a fost însă sfîrșitul controversei hristologice. Rezolvarea pe care Conciliul de la Efes a dat-o conflictului nu a mulțumit pe nimeni, căci era nevoie de o lămurire într-un sens sau altul. Istoria celor două decenii care au urmat Conciliului de la Efes aparține în mai mare măsură politicii imperiale sau ecleziastice decît mesajului creștin; cu toate acestea, dinamica internă a doctrinei persoanei lui Hristos a continuat să se manifeste, și asupra acestui fapt ne concentrăm noi atenția. După 431, au existat mai multe direcții în care se putea dezvolta doctrina, fiecare dintre ele beneficiind de apărători înfocați și de susținere politică, dar și de o justificare logică în cadrul evoluției doctrinei hristologice. Teologia Logosului sălășluit, cel puțin așa cum era ea reprezentată de Nestorie, fusese condamnată la Efes, fără a-i fi fost însă înțeles substratul adînc; de aceea, se pare că s-a făcut apel la o instanță superioară sau poate la o nouă sesiune a aceleiași instanțe. Participanții răsăriteni la Conciliul din 431, condus de Ioan al Antiohiei, au acuzat conciliul de „apolinarism, arianism și eunomianism" și au cerut ca cei care aprobaseră teologia lui Chiril „să accepte din nou credința de la Niceea fără adăugiri străine [și] să anatematizeze ideile eretice ale lui Chiril". Chiar dacă teoria nestoriană în sine nu mai putea fi apărată din punct de vedere teologic, totuși distincția dintre cele două firi, ca învățătură teologică general recunoscută, părea să fie amenințată de acceptarea doctrinei lui Chiril.

C. Ef. *Gest. Orient.* 15 (*ACO* 1-1-5: 122)

Pe de altă parte, doctrina unirii ipostatice fusese cu siguranță reabilitată atunci cînd identificarea „unuia și aceluiași Hristos" ca subiect al tuturor afirmațiilor hristologice, inclusiv Dumnezeirea și răstignirea, a fost recunoscută ca fiind și cea a crezului de la Niceea. Totuși, ceea ce a rezultat foarte clar din controversele hristologice desfășurate pe parcursul secolului care a urmat conciliului de la Niceea a fost faptul că structura conceptuală niceeană sau atanasiană nu oferea nici o soluție viabilă

problemei firii divine şi firii umane în Hristos. Rezolvarea pe care a încercat-o conciliul de la Efes ar fi fost lipsită de conţinut dacă nu era însoţită, sau cel puţin urmată, de o explicaţie mult mai elaborată a modului cum persoana Dumnezeu-omului era unică şi nedespărţită după întrupare. Însă în această doctrină a unirii ipostatice se pare că exista totuşi o tendinţă de a obţine orice declaraţie de acest fel, afirmînd, ca Eutihie: „Mărturisesc că înainte de unire Domnul nostru avea două firi, dar după unire mărturisesc o singură fire". Aşa se explică de ce un sinod reunit în 449, care susţinea această idee, a decretat: „Cine propovăduieşte două firi, să fie anatema". Putea oare unirea ipostatică să fie salvată şi fără a se ajunge la astfel de extreme?

apud C. Calc. *Act.* 527 (*ACO* 2-1-1: 143)

C. Ef. (449) *apud* C. Calc. *Act.* 492.93 (*ACO* 2-1-1: 140)

Experienţele anterioare şi prudenţa impuneau un anumit compromis şi, în ciuda polarizării concepţiilor dogmatice, au existat susţinători din ambele tabere care au recunoscut acest lucru. Purtătorii de cuvînt ai teologiei preexistenţei, chenozei şi preamăririi la cer, după ce l-au excomunicat pe Nestorie cu ocazia unui sinod de la Roma din 432, au aprobat rezoluţia Sinodului de la Efes; însă diferite documente papale – inclusiv un manuscris al Papei Celestin, care îl însărcinase pe Chiril cu excomunicarea lui Nestorie – ilustrează că mai exista încă speranţa pentru găsirea unei soluţii „apostolice" care să-i reconcilieze, dacă nu pe extremişti, cel puţin pe credincioşii şi teologii majoritari. Teodoret, care în anumite privinţe s-a apropiat de Nestorie ca apărător al teologiei Logosului sălăşluit, a reuşit un compromis, elaborînd un document în care afirma că „a avut loc o unire între cele două firi, şi de aceea mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn" şi, în consecinţă, „potrivit acestei dogme a unirii fără confuzie mărturisim că Sfînta Fecioară este *Theotokos*". Spre regretul multora dintre ucenicii săi, Chiril a găsit cu cale să semneze acest document. Totuşi, dat fiind că i-a lipsit subtilitatea teologică şi oportunitatea politică, această mărturisire de credinţă nu a reuşit să ofere formula potrivită la timpul potrivit. Acest lucru a fost realizat de principalul apărător al teologiei preexistenţei, chenozei şi preamăririi, Papa Leon, în *Tomul către Flavian*, care, cu adăugiri adecvate din alte tradiţii teologice, a ajuns să reprezinte expresia reconcilierii pentru cele mai multe dintre, dacă nu pentru toate, părţile participante la conciliul de la Calcedon, din 451. Textul formulei calcedoniene – fundamental pentru dezvoltarea hristologică ulterioară a întregii creştinătăţi

apud Ioan Ant. *Ep. Chir.* 3 (*ACO* 1-1-4: 9)

apusene, a unei mari părţi a creştinătăţii răsăritene greceşti şi, într-o oarecare măsură, şi a creştinătăţii răsăritene siriace – spunea:

„Urmînd pilda Sfinţilor Părinţi, mărturisim unul şi acelaşi Domn al nostru Iisus Hristos, şi cu toţii propovăduim în deplină armonie [că El este] acelaşi desăvîrşit în firea dumnezeiască, acelaşi desăvîrşit în firea omenească, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, acelaşi cu suflet spiritual şi trup, consubstanţial Tatălui în firea dumnezeiască şi acelaşi consubstanţial nouă în firea omenească, la fel ca noi în toate lucrurile, în afară de păcat; născut mai înainte de toţi vecii din Tatăl în fire dumnezeiască; acelaşi în zilele din urmă pentru noi şi pentru a noastră mîntuire [născut] din Maria Fecioara Theotokos în fire omenească, unul şi acelaşi şi singurul Hristos, Fiu, Domn; mărturisit în două firi, neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως), fără ca unirea să înlăture cu ceva deosebirea dintre firi, ci păstrînd fiecare felul propriu de a fi şi îmbinîndu-se [fiecare] într-o singură persoană şi ipostas – neîmpărţit şi nedespărţit în două persoane, ci unul şi acelaşi Fiu şi Unul-Născut Dumnezeu, Logos, Domn Iisus Hristos; aşa cum proorocii din vechime şi însuşi Domnul nostru Iisus Hristos ne-au învăţat despre El, şi crezul Părinţilor ne-a făcut nouă cunoscut".

Symb. Chalc. (Schaff 2: 62-63; *ACO* 2-1-2: 129-130)

Genealogia acestui crez ilustrează limpede că „formularea nu este o creaţie nouă şi originală, ci, asemenea unui mozaic, a fost asamblată aproape în întregime din pietre care erau deja disponibile". Mai precis, sursele erau aşa-numitele *Scrisoarea a doua a lui Chiril către Nestorie*, *Scrisoarea lui Chiril către antiohieni* împreună cu formula unirii din 433 şi *Tomul* lui Leon; expresia „neîmpărţit şi nedespărţit în două persoane" se pare că i-a aparţinut lui Teodoret. Chiar dacă nu greşim cînd spunem că „majoritatea citatelor provin din scrisorile Sfîntului Chiril", totuşi, contribuţia Papei Leon cu al său *Tom* a fost una decisivă în polemica împotriva formelor extreme ale teologiilor alternative ale întrupării, contribuind în egală măsură şi la accentuarea afirmaţiilor pozitive pe baza cărora se putea ajunge la un acord general, deşi nicidecum universal. Crezul, la fel ca şi *Tomul*, condamna orice noţiune din unirea ipostatică ce putea să pună în pericol „deosebirea dintre firi" sau să încalce regula potrivit căreia unirea se realizase „neamestecat". În acelaşi timp,

Urbina (1951) 398

insista ca Hristos să nu fie „împărţit sau despărţit în două persoane", delimitîndu-se în felul acesta de orice doctrină teologică a Logosului sălăşluit care ar considera Logosul o persoană, iar omul omul asumat de acesta o cu totul altă persoană.

Este, desigur, o cu totul altă problemă dacă aceste interpretări ale alternativelor hristologice au fost corecte şi oneste. Accentul pus pe ideea ca Hristos să nu fie împărţit sau despărţit în două persoane nu a atins cu adevărat miezul problemei, care era nevoia de a afirma că naşterea, suferinţa şi moartea lui Hristos au fost reale, şi în acelaşi timp de a proteja Dumnezeirea de contaminarea cu ele. A spune că deosebirea dintre firi nu este anulată prin unirea lor însemna că lucrările şi însuşirile caracteristice fiecărei firi trebuiau afirmate în mod ontologic numai în legătură cu firea respectivă, chiar dacă, din punct de vedere lingvistic, era îngăduit să fie afirmate în legătură cu „unul şi acelaşi Hristos". „Neamestecat" putea fi, de asemenea, interpretat în sprijinul tezei potrivit căreia, din momentul întrupării nu mai puţin decît înaintea ei, firea omenească era fire omenească, iar cea divină era divină. Încă şi mai lămurit, „neschimbat", care se aplica firii umane, de vreme ce era considerat de la sine înţeles de către ambele părţi faptul că firea divină este neschimbată, ar putea fi interpretat ca un atac la adresa noţiunii că, întrucît mîntuirea omului constă în transformarea firii lui omeneşti într-o fire divină, firea umană a lui Hristos a început procesul mîntuirii prin unirea ei cu firea divină. Deşi formula calcedoniană nu a precizat aceste lucruri în mod neechivoc, se pare totuşi că ele erau subînţelese; de aceea, putea fi interpretată, şi a şi fost chiar, ca o reabilitare a concepţiei nestoriene.

În orice caz, relaţia acestei formule cu celelalte alternative era încă şi mai puţin clară şi, cu certitudine, încă şi mai puţin liniştitoare pe termen lung. Formula afirma în mod neîndoielnic o unire ipostatică: „îmbinîndu-se într-o singură persoană şi ipostas". De asemenea, o numea pe Fecioara Maria *Theotokos*, cerînd totodată ca, deşi două firi fiind, ele să fie recunoscute ca „neîmpărţite şi nedespărţite". Pentru doctrina unirii ipostatice acesta era un început bun, dar nu mai mult decît un început. Problemele cu adevărat dificile erau fie ignorate, fie tratate în mod echivoc. Nu era clar, de pildă, cine este subiectul suferinţei şi răstignirii, căci aceste evenimente din istoria mîntuirii nu erau menţionate. Probabil că referirile la „unul şi acelaşi"

la începutul şi la sfîrşitul mărturisirii de credinţă indicau faptul că El este subiectul, în concreteţea persoanei Sale complete divino-umane, dar acest lucru nu era specificat. Pe de altă parte, avertismentele împotriva oricărei confuzii între cele două firi au provocat nemulţumire apărătorilor unirii ipostatice în ceea ce priveşte ideea lor soteriologică fundamentală, şi anume că îndumnezeirea omului îşi avea obîrşia în unirea dintre firea umană a lui Hristos şi firea lui divină într-o unitate profundă şi inseparabilă a persoanei. Şi probabil că cea mai importantă problemă dintre toate, prezentă în aproape orice mărturisire de credinţă, dar pusă în evidenţă mai ales în crezul de la Calcedon, era cea hermeneutică. Crezul spunea în introducere că le urmează Sfinţilor Părinţi, iar în încheiere făcea referire nu numai la profeţii Vechiului Testament şi la învăţăturile lui Iisus din Noul Testament, ci şi la autoritatea „Crezului Părinţilor". În lumina dezbaterilor de la Efes şi a aspectelor controversate, aceasta se referea cu siguranţă la crezul de la Niceea. Însă toată lumea se raporta la această autoritate, iar în funcţie de care dintre „Sfinţii Părinţi" erau luaţi ca model, crezul de la Niceea, şi acum cel de la Calcedon, puteau fi interpretate în mai multe feluri.

Era, prin urmare, un acord pe muchie de cuţit. Dar era mai mult decît atît: era în primul rînd o afirmare a doctrinei preexistenţei, chenozei şi preamăririi, formulată în aşa fel încît să poată transcende alternativele speculative, încercînd să scoată la iveală adevărul Evangheliilor – limpede şi simplu. Însă adevărul, chiar şi adevărul Evangheliilor, nu este niciodată limpede şi, destul de rar, simplu. Doctrina hristologică elaborată la Calcedon a pus bazele teologice şi liturgice ale Bisericii de Apus cel puţin pînă la Reformă, şi chiar şi atunci diferitele doctrine despre persoana lui Hristos încă mai rivalizau în legătură cu ataşamentul lor faţă de crezul de la Calcedon. Însă în Biserica greacă şi cea siriacă, această doctrină hristologică nu s-a bucurat de mare succes din cauza ambiguităţii ei. Fie că a fost considerată evazivă sau doar naivă, ea a fost recunoscută în foarte mică măsură în Răsărit, constituind mai degrabă o sursă de noi controverse decît oferind o rezolvare celor vechi, şi provocînd desprinderea unor grupări creştine importante care, chiar şi după un mileniu şi jumătate, încă nu s-au împăcat cu rezoluţiile Conciliului de la Calcedon sau cu Bisericile care le acceptă.

Dezbaterea continuă

Mai mult chiar decît controversele hristologice anterioare conciliului de la Calcedon, dezbaterea care a urmat a fost influenţată de factori externi precum vocea poporului, întrecerile atletice, promovările în rîndul militarilor sau intrigile din interiorul casei imperiale. Patriarhul Alexandriei, Proterius, a fost linşat în Săptămîna Mare a anului 457 din cauza convingerilor sale hristologice ; opiniile diferite cu privire la crezul calcedonian erau reflectate în întrecerea dintre albaştri şi verzi în circul de la Constantinopol; un edict imperial din 7 februarie 452 îi ameninţa cu degradarea pe ofiţerii care se opuneau dogmei ortodoxe adoptate cu un an înainte; iar împărăteasa Teodora, recunoscută de monifiziţi drept „o femeie cu dragoste pentru Hristos", s-a luptat să schimbe orientarea dogmatică a soţului ei.

Totuşi, nu trebuie să minimalizăm din cauza aceasta semnificaţia religioasă, liturgică şi dogmatică a polemicii. Căci controversele post-calcedoniene au ajutat la înţelegerea faptului că, aşa cum dogma Treimii adoptată la Niceea şi Constantinopol a repus în discuţie problema hristologică, tot aşa şi dogma celor două firi ale lui Hristos, adoptată la Efes şi Calcedon, a repus în discuţie problema trinitară, precum şi cealaltă premisă fundamentală a doctrinei hristologice, şi anume problema soteriologiei. Controversa se întorsese în punctul de unde pornise. Vehemenţa opoziţiei faţă de rezoluţiile sinodului de la Calcedon precum şi importanţa acestor două premise în cadrul controversei sînt ilustrate în mărturisirea pătimaşă a unui călugăr egiptean din secolul al VI-lea: „Să fie anatema necuratul Sinod de la Calcedon! Să fie anatema oricine este de acord cu el! Să fie anatema oricine tăgăduieşte suferinţa mîntuitoare a lui Hristos!... Cît despre noi, pînă la suflarea cea de pe urmă credem în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, Treimea cea de o fiinţă care este o singură Dumnezeire".

apud Cramer (1951) 328

Mulţi teologi şi numeroase grupări care credeau oarecum altceva au recunoscut locul central pe care l-au ocupat dogma Treimii şi doctrina mîntuirii în dezvoltarea hristologică ulterioară.

Gruparea nestoriană, condamnată la Efes în 431, a continuat să pretindă că ea, şi nu hotărîrea din 431, care identifica doctrina hristologică a lui Chiril cu cea de la Niceea, reprezenta tradiţia legitimă a „Sfinţilor Părinţi, 318 la număr, care s-au adunat la Niceea, şi a celor 150

care s-au întîlnit în Constantinopol", adică conciliile de la Niceea, din 325, şi de la Constantinopol, din 381. Iar aceasta o făcea printr-o interpretare a persoanei lui Hristos care apăra locul Logosului în cadrul Treimii ridicînd un zid protector între El şi suferinţa celui răstignit. „Dacă Dumnezeu Logosul a suferit în trup... şi-a pierdut cu desăvîrşire impasibilitatea şi consubstanţialitatea cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt şi firea [sa] veşnică ce se află în esenţa unică". A folosi formulări de tipul „unul din sînul Treimii a pătimit în trup" însemna ori că Tatăl şi Duhul Sfînt au suferit de asemenea, ori că Logosul era despărţit de ei; ambele concluzii erau eretice. Prin contrast cu arianismul trecut şi prezent, această doctrină a Logosului sălăşluit afirma: „În apărarea voastră păgînă a unirii ipostatice tăgăduiţi asumarea [omului de către Logos]... şi prin unirea ipostatică şi compusă faceţi Dumnezeirea să sufere... aşa încît Dumnezeu nu este Dumnezeu, iar omul nu este om. Sînteţi rupţi de întreaga tradiţie a Bisericii şi osîndiţi de toţi din lumea aceasta care sînt ortodocşi". Doctrina hristologică era, aşadar, determinată de dogma Treimii şi putea să se dezvolte de sine stătător numai în măsura în care o permitea acest cadru trinitar. Spre exemplu, crezul hristologic adoptat de către sinodul sirian răsăritean „nestorian" reunit la Seleucia-Ctesifon spre sfîrşitul secolului al VI-lea a decretat că Logosul „a devenit trup fără a se schimba... Şi-a asumat neadăugînd, căci în fiinţa Lui şi în asumarea esenţei Lui nu a cunoscut schimbare şi adăugire: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu Logosul, Lumină din Lumină". Doctrina unirii ipostatice, chiar şi în forma adoptată la Calcedon, compromitea relaţia dintre ipostasurile divine din sînul Treimii şi ameninţa impasibilitatea Logosului şi, prin urmare, a întregii Dumnezeiri.

Syn. Sel. (585) (Chabot 394)

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80: 210 [79: 258-259])

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80: 210-211 [79: 260])

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80: 247 [79: 306-307])

Syn. Sel. (585) (Chabot 454)

Principalii adversari ai ortodoxiei în cadrul dezbaterii care a urmat conciliului de la Calcedon nu erau totuşi adepţii nestorianismului, ci anumite grupări monofizite care se opuneau crezului adoptat de către conciliu, întrucît acesta nu afirmase cu destulă tărie unirea ipostatică. Vom prezenta pe larg învăţătura monofiziţilor într-un alt volum. Sub această umbrelă a învăţăturii monofiziţilor erau incluse doctrine care se deosebeau una de cealaltă mai mult decît se deosebeau unele dintre ele faţă de doctrina de la Calcedon – mai ales faţă de doctrina de la Calcedon, aşa cum s-a interpretat ulterior mulţumită, în primul rînd, conflictului cu aceste doctrine. După Calcedon,

ca şi după Niceea, epitetele şi etichetările s-au înmulţit, diferitele grupări teologice fiind catalogate în funcţie de concluziile absurde şi eretice care decurgeau din teoriile lor. Relatările cu privire la controversă, atît sursele principale, cît şi cele secundare, abundă în astfel de etichetări care, adesea, pun în umbră chestiunile doctrinare. La fel, termenii specifici dogmelor trinitare şi hristologice erau înţeleşi în mod diferit de diferitele grupări şi şcoli, aşa încît acuzaţia de logomahie, adesea îndreptată împotriva controversei teologice şi arareori justificată, se potriveşte celei de-a doua jumătăţi a secolului al V-lea mai bine decît oricărei alte perioade din istoria doctrinei creştine.

Dincolo de logomahie şi de epitetele polemice esenţiale rămîneau implicaţiile trinitare şi soteriologice ale doctrinei persoanei lui Hristos. Severus din Antiohia îi învinuia pe adversarii săi întrucît susţineau că „Logosul lui Dumnezeu a îndurat în esenţa Sa patima mîntuitoare a răstignirii, suferind în numele nostru", iar aceştia „nu vor să-L numească pe unul Domn şi Dumnezeul nostru şi Mîntuitor Iisus Hristos consubstanţial nouă în trup". Iar Teodosie din Alexandria îi scria la rîndul lui că „Cel care este din Sfînta Treime, Logosul ipostatic al lui Dumnezeu-Tatăl, s-a unit într-o singură persoană cu un trup care este consubstanţial nouă şi, ca şi noi, capabil să sufere". Paralelismul dintre „consubstanţial Tatălui" şi „consubstanţial nouă", amăgitor de simplu şi extrem de imprecis, a lămurit cel puţin care erau cele două elemente centrale pentru o reinterpretare a hristologiei.

Sev. Ant. *Ep.* 6.5.6 (Brooks 2-II:315)

Teod. Al. *Ep.* (CSCO 103:4 [17:9])

Lupta împotriva doctrinei celor două firi ale lui Hristos după întrupare, formulată la Calcedon, a condus la o repunere în discuţie a problemei Treimii în cel puţin două moduri. Relaţia dintre Unul şi Trei fusese lămurită, sau cel puţin acceptată, la sfîrşitul secolului al IV-lea, prin adoptarea formulei „o esenţă, trei ipostasuri". Logosul este cel de-al doilea ipostas din cadrul Treimii. Criticînd doctrina de la Calcedon, unii monofiziţi au identificat ipostasul cu „firea", susţinînd că, o singură persoană fiind, Logosul nu putea avea nici chiar după întrupare decît o singură fire. Dar aceasta părea să conducă la concluzia că fiecare ipostas al Treimii are o natură şi este o esenţă în şi prin ea însăşi. Atunci unitatea dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt s-ar găsi în Dumnezeirea pe care o împărtăşesc. Acesta constituia un argument relevant împotriva doctrinei calcedoniene a celor două firi, dar care s-a dovedit a fi riscant din punct de vedere teologic. A fost repede

apud Ioan D. *Haer.* 83 (*PG* 94:745-753)

catalogat drept triteism, căci interpretarea aristotelică a termenilor trinitari *hypostasis* şi *ousia* a condus la o abandonare a oricărei unităţi a Dumnezeirii cu excepţia uneia de natură abstractă. Răspunsul a venit, prin urmare, atît din partea altor monofiziţi, cît şi din partea susţinătorilor doctrinei de la Calcedon. Cei care spuneau că „dacă fiecare ipostas, luat în şi prin El însuşi, este esenţă şi fire, atunci de vreme ce sînt Trei Ipostasuri ale Treimii, sînt prin urmare şi trei esenţe şi trei firi, ar trebui să ştie că dau dovadă de mai multă lipsă de judecată decît alţii". Modul adecvat de a defini doctrina Treimii şi, în acelaşi timp, de a se opune doctrinei calcedoniene era a declara că „nu există o unire între esenţe şi firi care sînt generale şi comune – adică între firea ce cuprinde Treimea Ipostasurilor divine, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, şi firea întregului neam omenesc – ci doar o unire între Dumnezeu Logosul şi propriul Lui trup, înzestrat cu suflet raţional şi intelectual, pe care le-a unit cu Sine însuşi în mod ipostatic". Concepţia trinitară ortodoxă afirmată la Niceea şi Constantinopol era păstrată în felul acesta, însă în opoziţie cu doctrina celor două firi ale Logosului întrupat. Unul dintre cele Trei Ipostasuri ale Treimii s-a întrupat, a suferit şi a murit.

Teod. Al. *Or.* 5 (CSCO 103:44 [17:64])

Teod. Al. *Or.* 6 (*CSCO* 103:51-52 [17:74])

Aceasta nu însemna că era îngăduit să se spună: „Sfînta Treime s-a întrupat printr-unul dintre Ipostasurile Sale". Şi în acest caz, concepţia monofizită a condus la o controversă pe marginea dogmei Treimii. Punctul central al controversei era localizat, cum era de aşteptat, în cadrul Liturghiei. Dacă reprezenta o tradiţie din punct de vedere liturgic şi era corect din punct de vedere dogmatic ca Fecioara Maria să fie numită *Theotokos* şi prin acest titlu să fie confirmată naşterea celei de a Doua Persoane din sînul Treimii, atunci suferinţa de pe cruce putea şi ea să-i fie atribuită în mod legitim Acesteia. De aceea, la cîţiva ani după Calcedon, *Sanctus* sau *Trisaghionul* a fost revizuit în Liturghia din Antiohia în felul următor: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, Cel ce ai fost răstignit pentru noi, miluieşte-ne pe noi". Revizuirea putea fi respinsă doar fiindcă era o inovaţie liturgică, însă ridica şi o problemă dogmatică fundamentală: „A suferit în trup unul din Treime?" Întrucît impasibilitatea lui Dumnezeu era o premisă esenţială a oricărei doctrine hristologice, orice formulă care părea că are tendinţa să o ameninţe era suspectă. Au fost sugerate mai multe soluţii de compromis, inclusiv adăugarea formulei „Hristos regele",

Iac. Bar. *Ep.* (*CSCO* 103:121 [17:174])

Ps. Fel. *Ep. Petr. Full.* 71 (*CSEL* 35:162-169); Evagr. *H.e.* 3.44 (*PG* 86:2697-2700)

Leonţ. H. *Nest.* 7 (*PG* 86:1757-1768)

Vaschalde (1902) 37

pentru a înlătura ambiguitatea. Pînă la urmă formula nu a fost acceptată, şi chiar şi cei care susţineau din punct de vedere teologic o identificare între suferinţă şi „unul din Treime" au ales să „cînte potrivit tradiţiei Bisericii universale şi nu potrivit acestei inovaţii". Totuşi, disputa liturgică a adus în centrul atenţiei necesitatea de a pune în armonie termenii hristologici (precum *Theotokos*) şi teoriile hristologice (precum comunicarea însuşirilor) cu dogma Treimii. Împăratul Iustinian exprima o părere generală atunci cînd îi scria Papei Hormisdas despre acest imperativ: „Se pare că se cuvine să spunem că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Dumnezeului celui viu, născut din Fecioara Maria, Cel despre care apostolul neamurilor a spus că «a pătimit în trup», domneşte ca unul din Treime împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt". Sau, în formularea lui Proclus, „Dumnezeu Logosul, unul din Treime, s-a întrupat"; de aceea, „El face minuni, dar şi pătimeşte".

Chir. S. *Sab.* 32 (*TU* 49-11: 118)

Vezi *supra*, pp. 252-254

Horm. *Ep.* (*PL* 63: 496)

Procl. *Arm.* 19-21 (*ACO* 4-II: 191-192)

Deşi cele mai serioase controverse pe marginea dogmei Treimii au fost provocate de monofiziţi, de o atenţie mai mare s-a bucurat problema relaţiei lui Hristos cu neamul omenesc decît problema relaţiei sale cu Treimea. Şi în acest caz este important de reţinut că mişcarea monofizită a fost sursa nu numai a concepţiilor extremiste legate de această relaţie, dar şi a respingerii lor. Eutihie mărturisea în acest sens: „Pînă acum nu am spus niciodată că trupul Domnului şi Dumnezeului nostru este consubstanţial nouă". Însă chiar şi adversarii concepţiei monofizite au fost de acord că aceasta „aruncă anatema atît asupra sinodului [de la Calcedon] cît şi asupra lui Eutihie, căci el refuză să spună că trupul lui Hristos este consubstanţial nouă". Chiar şi cei mai înverşunaţi dintre adversarii sinodului de la Calcedon puteau să afirme într-o anumită măsură că firea omenească sau trupul lui Hristos este „consubstanţial nouă" sau cu „omenescul"; însă o asemenea afirmaţie era mult prea ambiguă, căci nu preciza dacă se referă la omenescul anterior căderii lui Adam, omenescul în starea de decădere prezentă sau omenescul aşa cum va deveni el prin lucrarea mîntuitoare a lui Hristos. Conceptul comunicării însuşirilor se afla la originea controversei legate de numirea „*Theotokos*" şi de formula „Unul din Sfînta Treime a pătimit în trup", căci îi erau atribuite persoanei întregi a Dumnezeu-omului fapte şi însuşiri aparţinînd firii sale omeneşti. Dar era valabilă şi varianta inversă. Se cuvenea să fie slăvită şi persoana deplină a Dumnezeu-omului, nu numai firea sa divină, căci, prin

C. Calc. *Act.* (Mansi 6: 741)

Ps. Leonţ. B. *Sect.* 5.1 (*PG* 86: 1228)

comunicarea însuşirilor, întreaga persoană era vrednică de adorare.

Putea fi aplicat acest concept tuturor însuşirilor divine, şi dacă putea, comunicarea însuşirilor intra oare în contradicţie cu învăţătura potrivit căreia firea umană a lui Hristos este „consubstanţială nouă"? Trei astfel de însuşiri s-au aflat în centrul controverselor post-calcedoniene : nestricăciunea, omniscienţa şi faptul că nu este creatură. Toate sînt de la sine înţeles însuşiri ale firii dumnezeieşti, prin urmare ale Logosului divin nu numai înainte de întrupare, dar şi după întrupare (de vreme ce, tot de la sine înţeles, Logosul este neschimbat). Nestricăciunea este conţinutul mîntuirii pentru care s-a întrupat Logosul, cu alte cuvinte este o însuşire a firii umane transfigurate pe care oamenii au dobîndit-o prin El. Însă firea omenească, din momentul căderii şi pînă la mîntuire, a fost caracterizată prin stricăciune şi slăbiciune, care, deşi nu erau păcate prin ele însele, alcătuiau totuşi în mod inevitabil o fire omenească decăzută şi supusă unor slăbiciuni precum plînsul, foamea sau setea. Hristos a lăcrimat pentru Lazăr ; în zilele vieţii sale în trup a suferit de foame ; pe cruce a suferit de sete ; iar după înviere a mîncat alături de apostoli. Era în mod general acceptat că „trupul de slavă" de după înviere transcende nu numai limitele timpului şi ale spaţiului, dar şi legile fizice obişnuite, iar dacă Hristos a mîncat după înviere nu a făcut-o ca să-şi potolească foamea, ci ca să se dezvăluie apostolilor. Însă Iulian din Halicarnas şi alţi monofiziţi propovăduiau că „trupul lui a fost nesupus stricăciunii încă din clipa unirii" şi nu numai după înviere. „Chiar dacă Hristos a lăcrimat pentru Lazăr", spunea cineva, „lacrima Lui dumnezeiască şi nerobită stricăciunii a fost cea care l-a înviat din morţi". Prin urmare, Hristos s-a supus acestor slăbiciuni nu prin „legea firii", ci pentru „iconomia" mîntuirii. Încă din timpul vieţii în trup era nesupus „stricăciunii" inerente trupului omenesc ; căci, ca Fiu al omului, era consubstanţial lui Adam cel de dinaintea căderii, şi nu cu omul în starea lui actuală de degradare.

În mod inevitabil, această doctrină prezenta analogii cu docetismul gnostic al secolelor trecute, care propovăduise că firea omenească a lui Hristos este mai degrabă aparentă decît reală. Această concepţie a fost respinsă în primul rînd de către adversarii conciliului de la Calcedon, mai ales de Severus. „Nu avem dreptul", spunea el, „în lumina minunilor dumnezeieşti şi a lucrurilor care trec dincolo de

Ioan D. *F.o.* 3.28 (*PG* 94 : 1100)
Ioan 11,35
Mat. 4,2
Ioan 19,28
Luca 24,43 ; Ioan 21,13
apud Ps. Leonţ. B. *Sect.* 10.1 (*PG* 86 : 1260)
apud Anast. S. *Hod.* 23 (*PG* 89 : 301)
Leonţ. B. *Nest. et Eut.* 2 (*PG* 86 : 1329)
Pavel Ant. *Ep. syn.* (*CSCO* 103 : 228-229 [17 : 327])
Vezi *supra*, pp. 96-97, 109-110
Pavel Ant. *Ep. syn.* (*CSCO* 103 : 228 [17 : 327])

legea firii, să tăgăduim că patimile mîntuitoare şi moartea Lui s-au petrecut potrivit legilor firii omeneşti. El este Logosul întrupat şi neschimbat. A înfăptuit minunile aşa cum se cuvine lui Dumnezeu şi s-a supus de bunăvoie legilor trupeşti atunci cînd a îndurat patimile în chip omenesc". Flămînzirea lui Hristos de după postul de patruzeci de zile din pustie a fost „pentru noi" şi „primită de bunăvoie cînd s-a lăsat ispitit de Amăgitorul", ca să „iasă biruitor atunci cînd luptă de partea lui Dumnezeu, care hrăneşte orice trup, şi să fie slab şi să poată învinge în numele nostru". Oamenii îşi puteau acum înfrîna poftele căci Hristos le-a arătat că nu trăiesc numai cu pîine. În ceasul pătimirii sale, sufletul i-a fost îndurerat de moarte, iar „teama i-a fost mai mare decît a oricui... A cunoscut chinul şi durerea, şi tulburarea minţii mai mult decît oricine... A strigat «Mi-e sete»". Deşi nu era tocmai comod pentru un monofizit precum Severus să spună că cei care i se închinau lui Hristos în zilele vieţii lui trupeşti îi venerau trupul supus stricăciunii, acest lucru era cerut de realitatea unirii ipostatice, aşa cum încercase deja Atanasie să demonstreze, explicînd lacrimile, foamea şi durerea Logosului întrupat.

Sev. Ant. *Ep. Teod.* (*CSCO* 103:13-14 [17:22-23])
Filox. *Om.* 11.432 (*SC* 44:382)

Ioan 19,28
Filox. *Într. 1* (*CSCO* 10:140-41 [9:186-189])

At. *Ar.* 3.54-55 (*PG* 26:436-440)

Celelalte două însuşiri divine a căror comunicare cu întregul Dumnezeu-om în zilele vieţii sale trupeşti s-a aflat la originea controversei, adică omniscienţa şi faptul că nu e creat, au fost tratate în mod similar. Însă prima însuşire a ridicat anumite probleme de natură exegetică, în timp ce cea de-a doua a ridicat anumite probleme de natură metafizică. Afirmaţiile explicite din Noul Testament, în Evanghelia după Ioan 11,34 şi mai ales în Evanghelia după Marcu 13,32, au fost considerate de către susţinătorii lui Severus drept o dovadă clară nu numai a faptului că în zilele vieţii sale trupeşti Hristos a cunoscut cu adevărat slăbiciuni precum foamea şi durerea, ci şi a faptului că nu ştia anumite lucruri, cum ar fi în primul rînd ceasul Judecăţii de Apoi. Aceasta cerea, chiar şi din perspectiva unei doctrine monofizite, o anumită distincţie între omniscienţa lui Dumnezeu Logosul şi neştiinţa Fiului omului. Este un indiciu al confuziei teologice a vremii faptul că această teorie propusă de anumiţi monofiziţi a fost condamnată nu numai de către alţi monofiziţi, dar şi de nimeni altul decît Grigorie I, adept al doctrinei calcedoniene, care interpreta pasajul din Evanghelia după Marcu 13,32 în sensul că: „Fiul spune că nu ştie ziua, pe care El o face să fie neştiută, nu pentru că El însuşi nu o ştie, ci pentru că nu

apud Fot. *Cod.* 230 (*PG* 103:1080-1084)

Gr. M. *Ep.* 10.21 (*MGH* 2:257)

îngăduie să fie știută". Pe de altă parte, în tabăra adversarilor lui Severus logica aripii conservatoare a monofiziților a fost dusă pînă la extremă atunci cînd (dacă este să dăm crezare relatărilor) susțineau că din momentul unirii și întrupării, trupul lui Hristos nu a fost numai nesupus stricăciunii, dar și necreat. Și în acest caz, doctrina monofizită a fost cea care a respins extremele spre care părea că se îndreaptă ea însăși, afirmînd că firea omenească a lui Hristos este „consubstanțială nouă" în sensul cel mai profund cu putință, și anume fiind o făptură creată.

Tim. CP *Haer.* (*PG* 86:44)

Dacă aceste răspunsuri date de monofiziți la propriile la extreme ilustrează o oarecare îngustare a prăpastiei teologice, deși nu și a schismei ecleziastice, dintre apărătorii și adversarii doctrinei de la Calcedon, o astfel de îngustare poate fi găsită cel puțin în egală măsură și în tabăra calcedonienilor, care, de-a lungul secolului între Conciliul de la Calcedon din 451 și cel de-al doilea Conciliu de la Constantinopol din 553, s-au îndreptat către o interpretare a doctrinei calcedoniene în termenii lui Chiril și, ca atare, s-au apropiat (deși nu atît de mult încît să vindece schisma) de doctrina monofizită. Prima etapă în acest proces teologic, lansată imediat după conciliu, și-a găsit deplina expresie doctrinară (și politică) în *Henotikonul* împăratului Zenon, elaborat în 482; acest document era o încercare de a depăși impasul dogmatic prin cîteva concesii majore, mergînd pînă la capitulare, făcute doctrinei monofizite. Singura mărturisire de credință ortodoxă recunoscută era cea adoptată de cei 318 Părinți participanți la Niceea – însă așa cum era ea interpretată de conciliile de la Constantinopol și Efes și, mai ales, de cele douăsprezece anateme ale lui Chiril. Atît Nestorie, cît și Eutihie au fost declarați eretici, așa cum era „oricine care a propovăduit sau propovăduiește altfel, acum ori în trecut, la Calcedon sau la oricare alt sinod". Disputa trinitară care s-a născut din controversele post-calcedoniene a fost rezolvată prin formula: „Treimea rămîne Treime, chiar și după ce Unul din Treime, Dumnezeu Logosul, a luat trup". Hristos era considerat „consubstanțial Tatălui potrivit firii dumnezeiești și consubstanțial nouă potrivit firii omenești", dar aceasta nu diminua în nici un fel insistența asupra faptului că „există un singur Fiu, și nu doi". Din punct de vedere politic, *Henotikonul* nu a reușit să-i domolească pe monofiziți, ci a reușit să provoace o schismă cu Roma. Din punct de vedere dogmatic însă, a reprezentat o versiune oarecum exagerată a împăcării ulterioare a ortodoxiei

apud Evagr. *H.e.* 3.14 (*PG* 86:2620-2625)

calcedoniene cu o interpretare aproape complet chirilică a decretului din 451.

Acest „neo-calcedonism" s-a aflat în centrul „celor mai aprinse controverse din istoria Bisericii", ilustrînd lupta pentru putere pornită prin condamnarea de către Iustinian a „celor trei capitole" (termen care se referea inițial la capitolele scrierilor, iar apoi la autorii acestora): o scrisoare a lui Ibas din Edessa, care susținea o cale de mijloc între alternativa chirilică și cea nestoriană; atacul lui Teodoret la adresa lui Chiril; și persoana și opera lui Teodor din Mopsuestia. Exonerarea primelor două capitole în rezoluțiile de la Calcedon a constituit, din punct de vedere politic, unul dintre motivele acuzației potrivit căreia conciliul a făcut concesii nestorienilor; din punct de vedere teologic, însemna că exista o anume justificare în interpretarea doctrinei calcedoniene, într-o manieră conciliantă care părea blîndă față de nestorianism. În 544 sau 545, Iustinian a condamnat cele trei capitole (într-un tratat care s-a pierdut), iar în 551 a făcut o mărturisire cuprinzătoare în legătură cu ceea ce considera el a fi credința ortodoxă. Această confesiune se deschide cu o reafirmare a dogmei Treimii, excluzînd în mod explicit ideea că „Treimea este o singură Persoană purtînd trei nume" (ἓν πρόσωπον τριώνυμον). Dumnezeu Logosul este numit „Unul din Sfînta Treime, consubstanțial lui Dumnezeu-Tatăl potrivit firii dumnezeiești, consubstanțial nouă potrivit firii omenești; supus pătimirii potrivit legii trupești, și totuși același Unul este impasibil potrivit firii dumnezeiești". Prin urmare era greșit să se spună că Dumnezeu Logosul a înfăptuit minunile și că numai Hristos a pătimit. „Însuși Dumnezeu Logosul și-a dat trupul pentru noi." Însă în ceea ce privește problema crucială a existenței unei firi sau a două în Logosul întrupat, mărturisirea este echivocă. Într-o frază vorbește despre „un Hristos compus din două firi" (ἐξ ἑκατέρας φύσεως... σύνθετον), pentru ca în fraza imediat următoare să vorbească despre recunoașterea „unui Domn în fiecare fire". Nu reiese din aceste declarații nici amestecul firilor, dar nici separarea lor. Este vorba mai degrabă de „o unire ipostatică", așa cum rezultă din Filipeni 2,6-7. Aceasta era „învățătura despre credința ortodoxă mai ales a Sfîntului Chiril". Ceea ce însemna, așa cum a mărturisit Chiril însuși, că există „Unul Domn Iisus Hristos, desăvîrșit în firea dumnezeiască, și același desăvîrșit în firea omenească, care nu a pătimit în firea dumnezeiască, ci în firea omenească".

Wigram (1923) 129

Iustin. *Conf.* (*PG* 86:995)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86:995)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86:997)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86:999-1001)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86:1003)

Însă atunci cînd această teorie de mediere a precizat în detaliu care erau doctrinele întrupării pe care intenţiona să le condamne, a devenit clar faptul că scopul principal al polemicii era o continuare, chiar dacă mult mai nuanţată, a doctrinei Logosului sălăşluit. Căci Hristos era considerat „un ipostas sau o persoană, desăvîrşit în firea dumnezeiască şi necreată şi desăvîrşit în firea omenească şi creată". O palmă grea era administrată acelora care, de dragul acestei unităţi, au introdus analogia relaţiei dintre suflet şi trup în om. Căci aceştia, urmînd exemplul lui Grigorie de Nyssa, „au unit în milostenia [divină]" ceea ce trebuia să fie înţeles în mod distinct. Nu îndrăznea nimeni din comunitatea creştină a Bisericii „să spună că sînt trei firi în Sfînta Treime aşa cum sînt trei Ipostasuri". Nu numai Conciliile de la Niceea, Constantinopol şi Efes, ci şi „Sfinţii Părinţi care s-au adunat la Calcedon" erau recunoscuţi ca sfinţi mărturisitori. Totuşi, anatemele cuprinse în mărturisire arată clar în ce direcţie se îndrepta aceasta. Ele condamnau pe oricine propovăduia doi Hristoşi sau o nega pe *Theotokos* sau tăgăduia unitatea lui Hristos în cele două firi (sau în ciuda lor). Şi, prin urmare, „dacă cineva îl apără pe Teodor din Mopsuestia... care a rostit asemenea blasfemii, şi dacă nu îl osîndeşte pe el şi orice este legat de el, şi pe cei care gîndesc la fel ca el, să fie anatema". Acelaşi lucru era valabil şi pentru Teodoret, adeptul lui Nestorie: „Dacă cineva apără amintitele scrieri ale lui Teodoret şi nu le condamnă, să fie anatema". Această osîndire nu era adresată numai apărătorilor celor care erau condamnaţi, ci în primul rînd criticilor monofiziţi ai doctrinei calcedoniene; căci se afirma aici că această interpretare a rezoluţiilor de la Calcedon, şi nu interpretarea evidentă (occidentală şi nestoriană), era cea corectă. Căci „Biserica universală condamnă această falsă învăţătură nu împotriva «templului» şi împotriva [Logosului] sălăşluit în templu, ci împotriva Unuia Domn Iisus Hristos, Logosul întrupat al lui Dumnezeu".

Iustin. *Conf.* (*PG* 86: 1003)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86: 1009)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86: 1013)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86: 1017)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86: 1019)

Iustin. *Conf.* (*PG* 86: 1021)

Condamnarea de către împărat a celor trei capitole a întîmpinat o oarecare rezistenţă din partea unor autorităţi ecleziastice, inclusiv episcopul Romei, dar pînă la urmă a fost aprobată şi reafirmată cu ocazia Conciliului al doilea de la Constantinopol din 553. Conciliul i-a condamnat pe cei care susţineau că „Dumnezeu Logosul care a săvîrşit minuni este altul decît Hristos care a pătimit" şi a reafirmat statutul Fecioarei Maria ca *Theotokos*, respingîndu-l pe cel de *Hristotokos*. Prima anatemă a fost

CCP (553) *Anat.* 3 (Mansi 9:377)

CCP (553) *Anat.* 6 (Mansi 9:380)

CCP (553) *Anat.* 1 (Mansi 9:376-377)

CCP (553) *Anat.* 5 (Mansi 9:380)

CCP (553) *Anat.* 11 (Mansi 9:384)

CCP (553) *Anat.* 12-14 (Mansi 9: 384-388)

CCP (553) *Can.* (Mansi 9:396-400)

CCP (553) Anat. 6 (Mansi 9:380)

o reafirmare a dogmei ortodoxe a Treimii, declarînd că „Sfînta Treime nu a cunoscut alăturarea unei persoane sau ipostas atunci cînd Unul din Sfînta Treime s-a întrupat". Pe lîngă obişnuitele erezii şi bine cunoscuţii eretici care trebuiau condamnaţi – Arie, Eunomie, Macedonie, Apolinarie, Nestorie şi Eutihie – sinodul a alcătuit canoane speciale pentru anatemele pronunţate împotriva fiecăruia dintre cele trei capitole. Ca măsură de siguranţă, numele lui Origen a fost şi el adăugat listei ; condamnarea diferitelor doctrine atribuite lui Origen, pe care a pronunţat-o Iustinian în 543, este adesea inclusă printre documentele conciliului, deşi se pare că nu a fost adoptată aici în mod oficial. Sinodul de la Calcedon a fost numit un „sfînt sinod" care şi-a desfăşurat lucrările în „spiritul dreptei credinţe", însă tonul general al interpretării sinodului de la Calcedon a fost unul influenţat de teologia imperială care a precumpănit. Problema hristologică nu a fost rezolvată de către Conciliul al doilea de la Constantinopol cu mai mare eficienţă decît fusese rezolvată la Calcedon, iar pe parcursul secolului al VII-lea controversa pe marginea întrebării dacă Hristos are una sau două voinţe a continuat cu aceeaşi intensitate.

6 Natură şi har

Dogmele trinitare şi hristologice alcătuiesc împreună conţinutul fundamental al doctrinei Bisericii, care s-a dezvoltat o dată cu naşterea tradiţiei universale între anii 100 şi 600. Cele trei crezuri ecumenice – al apostolilor, cel niceean şi cel atanasian – au avut la bază aceste două dogme, puţine fiind referirile la alte teme doctrinare. „Cel ce vrea să fie mîntuit", spunea crezul atanasian, „trebuie mai presus de orice să păstreze credinţa Bisericii... Aceasta este credinţa Bisericii: să ne închinăm unui Dumnezeu în Treime şi Treimii în unitate... Ca să dobîndim mîntuirea veşnică trebuie să credem cu tărie în întruparea Domnului nostru Iisus Hristos... Aceasta este credinţa Bisericii; cine nu crede în ea cu toată puterea nu poate fi mîntuit".

Symb. At. (Schaff 2: 66-70)

În ciuda numeroaselor referiri la ceea ce s-a făcut „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire", crezurile erau preocupate în primul rînd de esenţa divină şi de relaţia ei cu viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Hristos. Cele mai multe dintre referiri la condiţia umană erau făcute în acest context; de pildă, problema relaţiei dintre sufletul şi trupul omului (ca să nu mai vorbim despre relaţia dintre suflet, spirit şi trup) era amintită în trecere ca o analogie, deşi una imperfectă, pentru relaţia dintre firea divină şi cea umană în Hristos. Dar ortodoxia trinitară şi hristologică nu era suficientă pentru a rezolva problema naturii umane şi a relaţiei ei cu harul dobîndit întru Hristos. Pe de o parte, cum a fost posibilă întruparea Logosului divin? Cum a putut condiţia omului să fie descrisă astfel încît să nu împiedice a Doua Persoană din Sfînta Treime să ia asupra sa însăşi natura umană pe care trupul o moştenea? Pe de altă parte, putea întruparea Logosului să fie descrisă astfel încît să reiasă cît mai limpede de ce a fost ea necesară? Fără a neglija minunea creaţiei şi demnitatea întrupării, putea doctrina creştină a omului să vorbească şi despre căderea în păcat şi despre nevoia de mîntuire?

Multe dintre aceste aspecte fuseseră dezbătute în cadrul polemicilor teologice precedente, însă la alte capitole. Teologii nu puteau să ia în discuţie doctrina creştină despre Dumnezeu ca Treime fără să ridice la un moment dat problema omului ca unul căruia i-a fost dăruită revelaţia Treimii. Dacă se afirma, cum de altfel o făceau toţi teologii ortodocşi şi chiar şi majoritatea celor semiortodocşi, că Logosul întrupat este „consubstanţial nouă potrivit firii omeneşti" tot aşa cum este „consubstanţial Tatălui potrivit firii dumnezeieşti", era necesar să fie precizat referentul în cazul primei afirmaţii ca şi în cazul celei de a doua. Din motive ale căror origini culturale nu fac obiectul acestei cărţi, creştinismul apusean a fost spaţiul principal de desfăşurare a acestei controverse doctrinare, independent de tradiţia răsăriteană, şi, într-o măsură considerabilă, chiar în ciuda acesteia.

Statutul antropologiei creştine

„Doctrina creştină a păcatului în forma ei clasică", scria Reinhold Niebuhr, „îi nemulţumeşte atît pe raţionalişti, cît şi pe moralişti prin faptul că susţine ideea aparent absurdă că omul păcătuieşte în mod inevitabil şi dintr-o necesitate a sorţii, dar, cu toate acestea el este răspunzător pentru acţiuni care îi sînt dictate de o soartă implacabilă". Rareori în istoria creştină s-au confruntat apărătorii tradiţiei creştine în egală măsură cu cei care negau faptul că păcatul este inevitabil şi cu cei care negau faptul că omul este răspunzător. Martin Luther, de pildă, unul dintre cei mai elocvenţi exegeţi ai inevitabilităţii păcatului, nu a avut de înfruntat adversari al căror fatalism ar fi luat în rîs atît responsabilitatea morală, cît şi mîntuirea; şi, de aceea, el şi-a permis să ignore implicaţiile potenţial fataliste ale propriilor lui afirmaţii unilaterale. Cea mai mare parte a dezvoltării doctrinare din primele patru secole creştine s-a confruntat, ca şi Luther, cu o singură opţiune; dar, în acest caz, a fost vorba despre alternativa deterministă care a reprezentat opoziţia majoră, ceea ce a avut drept consecinţă faptul că antropologia creştină, formulată în cadrul dezbaterilor anteniceene şi imediat postniceene, s-a concentrat mai mult asupra unei singure faţete a dilemei, şi anume asupra liberului arbitru şi responsabilităţii, mai curînd decît asupra inevitabilităţii şi păcatului originar. Care au fost motivele?

R. Niebuhr (1941) 1:241

Drept răspuns, Augustin nota că „înainte să se nască această erezie [pelagianismul], nu aveau nevoie să își pună o astfel de problemă atît de greu de rezolvat. Ar fi făcut acest lucru fără îndoială dacă ar fi fost obligați să răspundă unor asemenea oameni". Cu alte cuvinte, atît atacurile la adresa creștinismului venite din exterior, cît și denaturările din interior s-au îndreptat în aceeași direcție, interpretarea deterministă a suferinței umane, avînd drept consecință faptul că apărătorii credinței au fost obligați să definească responsabilitatea omului pentru condiția lui cu mai multă atenție decît au făcut-o în cazul inevitabilității condiției umane. O problemă spinoasă a dilemei antropologiei creștine, aceea a responsabilității, a părut să fie în centrul polemicii. Totuși, pînă la urmă, interpretarea doctrinei creștine a fost nevoită să-și concentreze atenția mai ales asupra celeilalte alternative, aceea a inevitabilității. Pentru a explica această dezvoltare, trebuie să analizăm implicațiile antropologice ale istoriei pe care am urmărit-o pînă acum.

Aug. *Praed. sanct.* 14.27 (PL 44:980); Aug. *Persev.* 2.4 (*PL* 45:996)

Atît responsabilitatea, cît și inevitabilitatea fuseseră teme majore în concepția clasică asupra omului. În poemele homerice „destinul" (μοῖρα) era o putere pe care zeii din Olimp nu o puteau domina; dar, în același timp, este adevărat că „puterile htoniene, deși prezente în *Odiseea*, sînt supuse sau exploatate de voința extraordinară și inteligența ieșită din comun a eroului", astfel încît nici prezența destinului și nici a zeilor nu a diminuat importanța virtuții umane. Nu există în opera lui Homer o concepție sistematizată în ceea ce privește relația dintre destin și zei, o problemă care îi va preocupa pe gînditorii greci de mai tîrziu. O dată cu pierderea încrederii în zeii din Olimp, soarta a căpătat o importanță tot mai mare, iar oamenii „aveau tot mai mult tendința să se resemneze în fața destinului". Eschil a încercat să găsească un echilibru între aceste trei forțe – tirania sorții, puterea zeilor și responsabilitatea omului – încheindu-și trilogia *Orestia* cu următoarele cuvinte: „Și astfel pacea va domni pe veci între acești oameni / ai lui Pallas și oaspeții lor / Atotvăzătorul Zeus / s-a întîlnit cu Destinul ca să o pecetluiască". Iar Platon, deși părea în *Timaios* că ridică necesitatea la rang de forță atotstăpînitoare, iar în *Legi* cita tradiția potrivit căreia nici măcar Dumnezeu nu se poate opune necesității, a încercat totuși să păstreze un anumit echilibru între puterea divină, „noroc" (τύχη), „șansă" (καιρός) și „virtute" (τέχνη).

C. Taylor (1963) 94

Jaeger (1945) 3: 278

Esch. *Eum.* 1044-1046

Pl. *Ti.* 48

Pl. *Leg.* 741a

Pl. *Leg.* 709b-c

Romanii erau şi ei fascinaţi de puterea destinului. Ovidiu îl reprezenta pe Jupiter recunoscînd în faţa celorlalţi zei că atît el, cît şi aceştia sînt conduşi de destin. Însă, în epoca imperiului, această conştiinţă a destinului implacabil a căpătat o şi mai mare importanţă, întrucît doctrina stoică a necesităţii a coincis cu incursiunea astrologilor caldeeni. „Raţiunea ne obligă să recunoaştem", spunea Cicero, „că toate lucrurile se petrec ca urmare a sorţii... adică, a ordinii şi a înlănţuirii de cauze". Stoicismul identifica soarta cu voinţa divină, dar pe parcurs a cedat în faţa libertăţii voinţei umane. Potrivit lui Pliniu, zeiţa Fortuna era invocată pretutindeni, chiar dacă mai erau unii, precum Iuvenal, care susţineau că oamenii au făcut-o zeiţă pe Fortuna. În gîndirea populară, nu teoriile stoice ale necesităţii, ci predestinarea impusă de astre era cea care submina libertatea şi responsabilitatea omului. „Este o lege a sorţii ca fiecare persoană să suporte consecinţele implacabile ale horoscopului ei", spunea un contemporan păgîn al apologeţilor creştini. Chiar şi împăratul Tiberiu a încetat să se mai închine zeilor, căci totul era deja scris în stele.

Ov. *Met.* 9.433-434

Cic. *Div.* 1.56.127

Plin. *HN* 2.5.22

Iuv. *Sat.* 10.365-366; Lact. *Inst.* 3.29.17 (*CSEL* 19:270-271)

apud F. Grant (1953) 60

Suet. Tib. 69

În conflictul teologiei creştine cu clasicismul, acest sentiment al destinului şi necesităţii a fost considerat de către exegeţii Evangheliei ca fiind alternativa la mesajul lor, mai curînd decît învăţătura socratică, de pildă, care spunea că printr-o cunoaştere solidă şi o motivaţie adecvată omul poate, exercitîndu-şi liberul arbitru, să-şi depăşească tendinţa de a se lăsa pradă păcatului. Cu foarte puţine excepţii, apărătorii Evangheliei şi adversarii gîndirii greco-romane au pus responsabilitatea mai curînd decît inevitabilitatea la temelia mesajului lor. Iustin Martirul s-a simţit obligat să lămurească faptul că, prin împlinirea Vechiului Testament în Hristos, creştinii nu înţelegeau că ceea ce s-a întîmplat fusese predestinat. Singura lege imuabilă era aceea că răsplata vine în funcţie de faptele voinţei libere a omului, fie ele bune sau rele. Dumnezeu ştia acest lucru şi a hotărît ca recompensa pentru o faptă să fie corespunzătoare virtuţii acesteia. Tertulian denunţa astrologia, căci „oamenii, presupunînd că sîntem la discreţia arbitrară a astrelor, gîndesc, din acest motiv, că nu trebuie să-l caute pe Dumnezeu". Opunîndu-se celor care negau libertatea voinţei, Origen definea scopul rugăciunii astfel încît să fie recunoscută atît libertatea omului, cît şi providenţa divină; căci nu preştiinţa divină este cauza faptelor omului, pe care el le săvîrşeşte în deplină libertate

Iust. *1 Apol.* 43 (Goodspeed 55-56)

Iust. *1 Apol.* 44.11 (Goodspeed 57)

Tert. *Idol.* 9.1 (*CCSL* 2:1107)

Or. *Orat.* 6.3; 29:13 (*GCS* 3:313; 387-388)

Or. *Orat.* 6.3-4 (*GCS* 3:313-314)

Or. *Princ.* 3.1.4 (*GCS* 22:198-199)

şi pentru care este răspunzător. Origen nu era de acord cu cei care spuneau că omul nu se poate împotrivi ispitelor. Respingînd diferitele doctrine greceşti despre natura ciclică a istoriei, el afirma învăţătura creştină potrivit căreia „universul se află în grija lui Dumnezeu potrivit condiţiilor libertăţii voinţei al fiecărui om şi, atît cît se poate, acesta este condus către mai bine, iar... natura libertăţii noastre de voinţă este să recunoaştem diferitele posibilităţi". În *Cetatea lui Dumnezeu*, apărînd creştinismul împotriva păgînismului, Augustin disocia interpretarea creştină a omnipotenţei divine şi a libertăţii omului de îndrăzneala „nelegiuită şi ticăloasă" a raţiunii, aşa cum era ea reprezentată de speculaţiile lui Cicero, şi afirma că „Dumnezeu ştie toate lucrurile înainte ca ele să se petreacă", dar, în acelaşi timp, „prin propria noastră voinţă noi facem ceea ce ştim şi simţim că nu putem face decît dacă dorim acest lucru".

Or. *Cels.* 5.21 (*GCS* 3: 23)

Aug. *Civ.* 5.9 (*CCSL* 47:138)

Nu numai criticii greco-romani ai credinţei, ci şi adversarii ei eretici se înşelau amarnic atunci cînd accentuau inevitabilitatea păcatului în dauna responsabilităţii pentru păcatul săvîrşit; de altminteri, în această privinţă, Atanasie îi compara pe eretici cu „unii dintre greci". Ar fi probabil o exagerare să spunem că cele mai explicite doctrine ale păcatului originar din secolul al II-lea nu au fost elaborate de Părinţii Bisericii, ci de gnostici; este, de asemenea, riscant să vorbim despre o „doctrină a păcatului originar" la Părinţi ai Bisericii precum Irineu. Cu toate acestea, teoriile despre mîntuirea cosmică din sistemele gnostice se bazau pe o interpretare a condiţiei umane în care incapacitatea omului de a evita păcatul sau de a se opune destinului era esenţială. Împărţirea neamului omenesc în trei categorii nu se datora nici unei acţiuni a liberului arbitru al oamenilor, pentru care ar putea să fie răspunzători, ci unei predestinări – chiar dacă o categorie de oameni, cea a „sufleteştilor", ar putea să-şi depăşească natura înnăscută. Atît de rigidă este determinarea necesităţii, spuneau unii dintre gnostici, încît „din necesitate totul se întoarce la starea în care a fost creat. Şi îl fac pe însuşi Dumnezeu sclavul acestei necesităţi, astfel încît El nu poate dărui nemurire aceluia ce este muritor". Simon Magul a fost acuzat de faptul că propovăduia că cei care urmau să fie mîntuiţi vor primi mîntuirea doar prin har, indiferent de faptele lor, aşa încît responsabilitatea morală nu mai avea nici un sens. Acest determinism a mers atît de departe încît „trăsătura fundamentală a cosmosului în viziunea

At. *Gent.* 6 (*PG* 25:12-13); Irin. *Haer.* 2.14.4 (Harvey 1:295)

Orbe (1969) 277-314

Hip. *Haer.* 10.9 (*GCS* 26:268)

Irin. *Haer.* 2.14.4 (Harvey 1:294-295)

Irin. *Haer.* 1.23.3 (Harvey 1:193)

Jonas (1963) 254

gnosticilor era *heimarmene*, adică destinul universal". Într-un fel sau altul, diferitele şcoli gnostice l-au reprezentat pe om ca pe o victimă şi un sclav al forţelor asupra cărora nu avea nici un control, considerînd, prin urmare, păcatul ca fiind inevitabil.

Drept răspuns, Părinţii antignostici au negat inevitabilitatea păcatului şi au insistat asupra faptului că Dumnezeu „îi pune omului în faţă binele şi răul, viaţa şi moartea. Întreaga ordine morală este clădită prin precepte, căci Dumnezeu cheamă, ameninţă şi îndeamnă. Aceasta nu s-ar putea întîmpla dacă omul nu ar fi liber, înzestrat cu o voinţă capabilă de ascultare şi de împotrivire". Dacă omul ar fi robul păcatului, atunci ar fi injust ca Dumnezeu să stabilească răsplăţi şi pedepse pentru comportamentul lui. Numai „o săvîrşire spontană a păcatului" ar putea justifica acest fapt. Respingînd stratificarea gnostică a neamului omenesc, Irineu susţinea că „toţi oamenii sînt de aceeaşi fire, fiind cu toţii în stare să se ţină drepţi şi să facă ceea ce este bine, sau dimpotrivă avînd şi puterea să nu facă ceea ce e drept". Mustrările şi poveţele profeţilor presupuneau, ca şi învăţăturile lui Iisus, capacitatea omului de a se supune, toate ilustrînd „autodeterminarea" (τὸ αὐτεξούσιον) lui. Dacă, aşa cum susţineau gnosticii, „nu ar fi în puterea noastră să facem sau nu aceste lucruri, atunci de ce ne-ar mai fi povăţuit apostolul sau Domnul însuşi să facem anumite lucruri şi să ne înfrînăm de la altele ? Dar fiindcă omul a fost înzestrat cu voinţă liberă încă de la începuturi şi Dumnezeu are voinţă liberă, după asemănarea Lui fiind zidit omul, i se dau mereu poveţe să facă lucrurile cele bune, pe care le face ascultîndu-L pe Dumnezeu". Cei care fug de lumina veşnică a lui Dumnezeu sînt ei înşişi vinovaţi de sălăşluirea lor în întunericul veşnic. Pe scurt, „cei care s-au lepădat de lumina dăruită de Tatăl şi au călcat porunca libertăţii, au făcut aceasta din propria lor vină, de vreme ce ei au fost zămisliţi ca oameni liberi, înzestraţi cu putere asupra lor înşile". Această idee părea singura cale de a păstra atît doctrina creştină a bunătăţii Creatorului, cît şi doctrina creştină a responsabilităţii făpturii create, în opoziţie cu o doctrină care le nega pe amîndouă făcîndu-i pe Dumnezeu şi pe om robii unei sorţi atotputernice.

Tert. *Marc.* 2.5.7 (*CCSL* 1:480-481)

Tert. *Marc.* 2.6.7 (*CCSL* 1: 482)

Irin. *Haer.* 4.37.2 (Harvey 2:286-287)

Irin. *Haer.* 4.37.3 (Harvey 2:288)

Irin. *Haer.* 4.37.4 (Harvey 2:289)

Irin. *Haer.* 4.39.4 (Harvey 2:300)

Omul are puterea de a păcătui sau de a nu păcătui; altminteri, el nu ar putea fi condamnat sau mustrat, sau povăţuit, sau chemat la judecată. Ca apărător al credinţei creştine, şi în replică faţă de gîndirea păgînă sau eretică,

Clement din Alexandria îi povăţuia astfel pe contemporanii săi: „Atît cît putem, să încercăm să păcătuim cît mai puţin cu putinţă". Numai Dumnezeu poate să evite păcatul cu desăvîrşire; dar înţelepţii pot să evite păcatele săvîrşite cu bună ştiinţă, iar cei ce şi-au făcut cum se cuvine ucenicia în sînul creştinismului pot cel puţin să aibă grijă să nu cadă în prea multe păcate.

Clem. *Paed.* 1.2.4.1-3 (*GCS* 12:91-92)

Această direcţie a apologeticii creştine şi a polemicii creştine şi-a găsit ecoul în anumite accente din dogmatică, mai ales în cadrul disputelor hristologice. Definirea „naturii umane" constituia una dintre premisele doctrinei hristologice, din cel puţin trei perspective: interpretarea condiţiei umane şi a nevoii ei de mîntuire; definirea firii umane a lui Hristos; şi reprezentarea neamului omenesc mîntuit şi transfigurat prin venirea Lui. Cele două opţiuni principale din doctrina întrupării conţineau, fiecare în felul ei, elemente care au împiedicat o cercetare amănunţită a inevitabilităţii păcatului. Apărătorii unirii ipostatice cu siguranţă nu ar putea fi niciodată acuzaţi de a fi tratat cu superficialitate problema suferinţei umane. Aşa cum a demonstrat antropologia lui Atanasie, aceşti teologi au aşezat întruparea Logosului pe fundalul sumbru al condiţiei umane caracterizate prin păcat, stricăciune şi moarte. Prin neascultarea faţă de Dumnezeu, oamenii „s-au făcut singuri vinovaţi de propria lor stricăciune întru moarte". Această stare se deteriora văzînd cu ochii, iar oamenii „nu se mai săturau (ἀκόρεστοι) să păcătuiască". Neajungîndu-le primul păcat, oamenii „s-au umplut de alte rele, înaintînd în neruşinare şi întrecîndu-se în ticăloşie". Nici soarele, nici luna şi nici stelele nu s-au abătut de la calea lui Dumnezeu; numai omul este păcătos. Privită în acest context, întruparea Logosului era considerată a fi singura cale de mîntuire a omenirii căzute.

At. *Inc.* 5.3 (Cross 8)

At. *Gent.* 8 (*PG* 25:17)

At. *Inc.* 43.1 (Cross 67)

În ciuda acestei concepţii radicale despre păcat, totuşi problema fundamentală a omului nu era păcatul, ci robia morţii. Motivul pentru care a fost necesară întruparea nu era doar acela că omul a păcătuit – pentru aceasta ar fi fost suficientă pocăinţa – ci, faptul că a căzut în robia morţii, o stare care îl ameninţa cu anihilarea. Ca cel prin care s-au făcut toate, care l-a făcut pe om din nimic, Logosul era acela care trebuia să îl şi salveze de la anihilare. Şi acest lucru Logosul l-a făcut prin întrupare. Pentru această doctrină, fundamentală era universalitatea morţii, şi nu inevitabilitatea păcatului. Pasajul din Epistola către Romani 5,14, „Ci a împărăţit moartea de la Adam pînă la

At. *Inc.* 7.3 (Cross 11) At. *Gent.* 41 (*PG* 25:81)

Moise şi peste cei ce nu păcătuiseră după asemănarea greşelii lui Adam" era interpretat ca o dovadă a faptului că au fost mulţi „curaţi de orice păcat", precum Ieremia şi Ioan Botezătorul. Însă moartea era cea care stătea în calea participării omului la firea divină, iar aceasta trebuia să fie învinsă prin întruparea Logosului.

At. *Ar.* 3.33 (*PG* 26:393)

At. *Ar.* 3.40 (*PG* 26:409)

Teologia Logosului sălăşluit era încă şi mai puţin folositoare la elaborarea unei doctrine a păcatului şi a căderii. Accentul pus pe progresul moral al lui Iisus, omul asumat de Logos, îşi avea echivalentul într-o doctrină care punea accentul pe capacitatea omului de a urma acest exemplu. Ar fi pripit să o considerăm drept „pelagianism înainte de Pelagius", căci nu se potrivea cu adevărat categoriilor dezvoltării occidentale. Dar reiese clar din cîteva fragmente care s-au păstrat dintr-un tratat *Împotriva apărătorilor păcatului originar* scris de Teodor din Mopsuestia că el „reafirmă, de fapt, că doar natura poate fi moştenită, nu şi păcatul, care reprezintă nesupunerea faţă de voinţa liberă şi neconstrînsă". În ciuda diferenţelor notabile dintre ele, teoria unirii ipostatice şi teoria Logosului sălăşluit insistau amîndouă mai mult asupra morţii decît asupra păcatului. Teodor punea adesea păcatul pe seama faptului că omul este muritor, deşi uneori vedea această legătură exact în sens opus ; Chiril îşi concentra atenţia asupra desăvîrşitei firi omeneşti a lui Hristos întrucît numai aceasta ne putea „mîntui trupul pămîntesc de o stricăciune străină". Chiril vorbea uneori despre păcatul omenesc într-un mod care sugera o doctrină a păcatului originar, iar Teodor spunea că „de vreme ce păcatul domnea în firea noastră muritoare, iar moartea sporea în putere, hrănindu-se cu păcatul, Domnul şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos a venit... şi biruind moartea prin moartea Sa, a biruit şi păcatul care îşi avea rădăcinile înfipte în firea noastră muritoare". Totuşi, implicaţiile adînci ale acestor modalităţi de interpretare a păcatului nu au fost detaliate de-a lungul controverselor hristologice.

Teod. Mops. *Pecc. Orig.* (Suete 2:332-337)

Norris (1963) 179

Teod Mops. *Omil. cateh.* 12.8 (*ST* 145:335)

Chir. *Inc. unigen.* (*SC* 97:230)

Teod. Mops. *Ioan* 1.29 (*CSCO* 116:29 [115:42])

Nu din tendinţele evidente în controversele teologice ale primelor patru secole creştine, fie ele cu păgînii sau cu alţi creştini, ci din sfera vieţii şi practicii Bisericii a provenit materialul care a stat la baza unei formulări mai detaliate a relaţiei dintre natură şi har. Căci „viziunea antropologică predominantă în secolele al II-lea şi al III-lea se afla în contradicţie parţială cu caracterul supranatural al cultului" Bisericii. Două teme merită probabil să fie menţionate pentru semnificaţia lor în privinţa dilemei

Reuter (1887) 32

antropologiei creştine: mărturisirea naşterii din Fecioară a lui Hristos şi practica botezului pruncilor. Acestea erau argumentele folosite de doctrina creştină, cu precădere în Apus, atunci cînd se încerca explicarea mai amănunţită a relaţiei dintre inevitabilitatea păcatului şi responsabilitatea pentru păcat care fusese propusă de către purtătorii de cuvînt ai ortodoxiei. Ambele teme fuseseră prezente în viaţa şi limbajul Bisericii înainte ca ele să fie exploatate pentru semnificaţia lor antropologică; oricum, nu prea avem motive să credem, pe baza dovezilor de care dispunem acum, că ele au derivat dintr-o teorie anterioară despre cădere şi păcatul originar. Însă, dat fiind locul lor bine stabilit în cadrul cultului şi mărturiei Bisericii, aceste teme au contribuit în mod substanţial la conturarea unor concluzii cu privire la cădere şi păcatul originar.

Afirmarea naşterii din Fecioară a lui Iisus Hristos – sau mai precis, a zămislirii feciorelnice – îşi are originea în Noul Testament, însă doar în Evangheliile după Matei şi Luca. În prima dintre acestea, „relatarea despre Naşterea din Fecioară este irelevantă din punct de vedere teologic, căci nici un argument hristologic nu poate fi dedus din această măreaţă intervenţie divină". În Evanghelia după Luca se conturează cu mai multă claritate semnificaţia intervenţiei, căci îngerul îi spune Mariei: „Duhul Sfînt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea şi Sfîntul care Se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema". Cuvîntul „pentru aceea" (διό) indică faptul „că deducţia este implicită" şi că sfinţenia şi filiaţia divină a pruncului au o legătură, poate una cauzală, cu împrejurările unice ale acestei zămisliri. Totuşi, nici Luca nu a dezvoltat această idee pe parcursul Evangheliei sale sau în Faptele Sfinţilor Apostoli. Din acest motiv, doctrina naşterii din Fecioară, chiar şi atunci cînd era inclusă în mărturisirile de credinţă, nu era însoţită de nici un indiciu clar al propriei ei semnificaţii. Nu numai că lipseşte din relatările autorilor scrierilor Noului Testament, cu excepţia lui Matei şi a lui Luca, dar între Părinţii apostolici, singurul care o pomeneşte este Ignatie. În concepţia lui, Hristos este „Fiul Mariei şi Fiul lui Dumnezeu" şi, prin urmare, „atît trup, cît şi suflet": naşterea din Fecioara Maria este o garanţie a adevăratei lui firi omeneşti. Însă, adaugă Ignatie: „Ascunse de cîrmuitorul acestei lumi au fost fecioria Mariei şi naşterea pruncului, precum şi moartea Domnului – trei taine vrednice de a fi strigate în gura mare – care au fost învăluite în tăcerea lui Dumnezeu".

Stendahl (1960) 103

L. 1,35

Arndt (1957) 197

Ign. *Ef.* 7.2 (Bihlmeyer 84); Ign. *Tral.* 9.1 (Bihlmeyer 95)

Ign. *Smir.* 1.1 (Bihlmeyer 106)

Ign. *Ef.* 19.1 (Bihlmeyer 87)

Aici rolul zămislirii şi naşterii tainice a lui Hristos era acela de a arăta că „Domnul nostru, Iisus Hristos, a fost zămislit în pîntecele Mariei, prin iconomie, din sămînţa lui David, dar şi de la Duhul Sfînt". Conţinutul doctrinei era hristologic, cu siguranţă nu „mariologic"; şi, cu atît mai puţin, antropologic.

Ign. Ef. 18.2 (Bihlmeyer 87)

Doctrina „nu era formulată de dragul unei orientări teologice; era afirmată în felul acesta o componentă «apostolică» a tradiţiei biblice. Biserica primară s-a văzut confruntată nu cu apărarea, ci cu interpretarea acestei doctrine". Parte din această interpretare era legată de semnificaţia doctrinei în raport cu concepţia creştină asupra persoanei lui Hristos, aceasta avînd implicaţii asupra doctrinei despre om. Un astfel de exemplu este istoria, din secolul al II-lea pînă în secolul al V-lea, a pasajului din Evanghelia după Ioan 1,12-13 – atît transmiterea textului, cît şi interpretarea lui: „Şi celor care L-au primit [Logosul], care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu din sînge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au [variantă textuală: «s-a»] născut". Multe, dacă nu cele mai multe, dintre referirile la acest pasaj pe care le-au făcut autorii din secolele al II-lea şi al III-lea conţineau varianta „s-a născut" (care apărea şi în unele manuscrise latine şi siriace ale Noului Testament), care părea să fie o trimitere directă la naşterea din Fecioară a lui Iisus. Irineu o cita în sprijinul ideii că „în vremurile din urmă, nu din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci din binevoirea Tatălui, mîinile Lui au zidit un om viu, pentru ca Adam să fie zidit [din nou] după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu". Şi cu alte ocazii, el citează acest pasaj tot la singular, ca o dovadă a împrejurărilor deosebite ale naşterii lui Hristos. Tertulian merge pînă într-acolo încît catalogheează drept denaturare gnostică citirea pasajului la plural, insistînd asupra faptului că pasajul dovedeşte că Hristos este Logosul întrupat, dar „ca trup, El nu este din sînge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească" fiindcă este născut din Fecioară.

Campenhausen (1964) 24

Irin. *Haer.* 5.1.3 (Harvey 2:317)

Irin. *Haer.* 3.16.2; 3.19.2 (Harvey 2:83; 103)

Tert. *Carn.* 19.2; 24.2 (*CCSL* 2:907; 915-916)

Această legătură cauzală între naşterea din Fecioară şi sfinţenia lui Iisus Hristos a fost întărită o dată cu înflorirea ascetismului creştin. Istoria acestei dezvoltări ţine de istoria instituţiilor şi a spiritualităţii mai curînd decît de cea a doctrinei, dar în dezvoltarea teoriei despre om şi în naşterea unei doctrine despre Fecioara Maria această legătură pare să fi jucat un rol teologic. Încă din

Noul Testament se spunea că: „este bine pentru om să nu se atingă de femeie" şi că sfinţii mîntuiţi sînt cei „care nu s-au întinat cu femei, căci sînt feciorelnici". În unele regiuni, Biserica primară impunea celibatul ca o condiţie pentru botez şi aderarea la creştinism. Iar Tertulian ilustra o formă extremă a unei noţiuni foarte răspîndite atunci cînd afirma: „căsătoria şi păcatul trupesc sînt lucruri deosebite numai pentru că legile le fac să fie astfel; ele nu sînt cu totul diferite, ci numai în ceea ce priveşte gradul de nelegitimitate". Deşi curentul principal al ascetismului patristic a evitat condamnarea făţişă a căsătoriei şi sexului pe care o susţinea Tertulian, totuşi îi împărtăşea aprecierea feciorei ca mod de viaţă mai înalt. Reprezentantul cel mai de seamă al ascetismului patristic afirma, pe baza fragmentului din Apocalipsă 14,4 şi a altor pasaje biblice similare, că „sînt întinaţi toţi cei care nu şi-au păstrat fecioria, urmînd pilda îngerilor şi a Domnului nostru Iisus Hristos care sînt fără de prihană"; iar acest lucru era valabil şi pentru cei căsătoriţi, ca şi pentru văduvi. Hristos şi Maria erau modelele adevăratei purităţi, adică ale fecioriei; căci fecioria Mariei a făcut-o vrednică să devină mama lui Iisus, iar Hristos, „El însuşi fără de prihană, a sfinţit primele roade ale celor care i-au urmat pilda fecioriei". Ieronim era un cărturar prea erudit ca să accepte varianta „care s-a născut" din Evanghelia după Ioan 1,13 ca fiind cea corectă; însă datorită teologiei lui ascetice, care lăuda căsătoria, căci prin ea veneau pe lume cei fără de prihană, el punea un preţ atît de mare pe feciorie, aceea a lui Hristos, a Mariei şi a celor care le-au urmat exemplul, încît nu mai avea nevoie de această interpretare a pasajului ca să-şi susţină punctul de vedere.

1Cor. 7,1
Apocal. 14·15
Tert. *Castit.* 9 (CC*SL* 2:1027-1028)
Ier. *Iovin.* 1.40 (*PL* 23:269)
Ier. *Ep.* 22.38.3 (*CSEL* 54:203)
Ier. *Iovin.* 1.39 (*PL* 23:266)

Probabil că lui Ambrozie, care a devenit ulterior mentorul lui Augustin în această privinţă, ar trebui să-i atribuim stabilirea definitivă a unei „relaţii cauzale între zămislirea feciorelnică şi neprihănirea lui Hristos... legătura dintre transmiterea păcatului originar prin unire trupească şi neprihănirea lui Hristos ca urmare a zămislirii lui feciorelnice". Ca să nu fie supus păcatului, Hristos nu putea să fie zămislit în mod obişnuit: aceasta este concluzia pe care se pare că a tras-o Ambrozie din Isaia 53,8 (Vulgata): „Cine va spune istoria (*enarrabit*) zămislirii (*generationem*) Lui?". Totuşi, argumentul principal era cuprins în Psalmul 50,6: „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit şi în păcate m-a născut maica mea". Aceste cuvinte au fost rostite de David, „care era privit ca model

Aug. *fal. op. imperf.* 6.21 (*PL* 45:1549)
Huhn (1954) 79-80
apud Aug. *Pelag.* 4.11.29 (*CSEL* 60:560)

de virtute". Motivul pentru care Hristos era cu adevărat neprihănit „nu putea fi altul decît că, născut fiind din Fecioară, nu se supunea fărădelegilor unei zămisliri întru păcat". Combinînd Psalmul 50,6 cu varianta textului din Evanghelia după Ioan 1,13, Ambrozie rezuma astfel relaţia dintre păcat şi naşterea din Fecioară a lui Hristos: „Chiar dacă a luat substanţa naturală a acestui trup, El nu a fost zămislit întru fărădelegi şi nici nu s-a născut în păcat – El care nu s-a născut din sînge, nici din poftă trupească şi nici din poftă bărbătească, ci de la Duhul Sfînt dintr-o Fecioară". Privilegiul naşterii din Fecioară însemna că Hristos este diferit de toţi ceilalţi oameni în virtutea faptului că a fost ferit de „întinarea naturală" a păcatului. Însă, printr-o inversiune simplă şi logică, se putea trage concluzia că cei care erau zămisliţi şi născuţi în mod obişnuit erau supuşi acestei întinări şi nu puteau fi eliberaţi decît prin Hristos cel născut din Fecioară. „Acel păcat", spunea Augustin, „era atît de mare încît prin el, într-un singur om, întregul neam omenesc era condamnat radical şi de la bun început. Nu putea fi iertat şi spălat decît prin «singurul mijlocitor între Dumnezeu şi oameni, omul Hristos Iisus», care singur putea fi născut astfel încît să nu mai fie nevoie să fie născut din nou".

apud Aug. *Pelag.* 4.11.29 (*CSEL* 60:560-561)

Ambr. Ps. 37.5 (CSEL 64:140)

Aug. *Enchir.* 14.48 (CC*SL* 46:75)

O altă forţă care lucra în aceeaşi direcţie era botezul copiilor. Asemenea naşterii din Fecioară, botezul pruncilor avea la bază fundamente biblice destul de ambigue: scena binecuvîntării copiilor de către Iisus din Evanghelia după Marcu 10,13-16; botezarea „casei" despre care se vorbeşte în Faptele Apostolilor; analogia dintre tăierea împrejur din Vechiul Testament şi botezul pruncilor din Noul Testament. Oricare ar fi fost originile şi răspîndirea acestei practici de-a lungul secolului al II-lea, prima dovadă incontestabilă a existenţei ei o avem în scrierile lui Tertulian de la sfîrşitul acelui secol. Criticînd această practică, Tertulian se întreba: „De ce ar avea nevoie pruncii fără prihană să vină cu atîta grabă ca să le fie iertate păcatele? Să vină cînd încep să crească, să înveţe şi să înţeleagă de ce vin. Să fie făcuţi creştini atunci cînd vor fi în stare să îl cunoască pe Hristos". Tertulian vorbea despre căderea lui Adam într-un mod care părea „un pas mic... către doctrina păcatului originar". Adam era numit „strămoşul neamului şi al păcatului nostru". „Omul", spunea el, „este condamnat la moarte căci a gustat din rodul unui pom rău, şi de aici au venit păcatele cu pedepsele lor; iar acum pier toţi, care nici măcar nu au zărit un

Fapte 16,15

Tert. *Bapt.* 18.5 (CC*SL* 1:293)

Kelly (1958) 175

Tert. *Castit.* 2.5 (CC*SL* 2:1017)

Tert. *Marc.* 1.22.8 (*CCSL* 1:464)

colţişor de rai". Şi totuşi, această concepţie despre cădere este foarte aproape de o autentică doctrină a păcatului originar; într-adevăr Tertulian „nu ar fi putut adopta o astfel de atitudine [faţă de botezul pruncilor]... dacă nu ar fi susţinut cîtuşi de puţin această doctrină a păcatului originar".

E. Evans (1964) 101

În scrierile lui Origen, pe de altă parte, obiceiul botezării copiilor era considerat a fi de origine apostolică. El susţinea că există „o tradiţie a Bisericii de la apostoli" să fie administrat botezul şi copiilor. Dar, deşi era apostolic, obiceiul rămînea problematic pentru el. Dacă pruncii nu aveau ce să li se ierte, atunci harul botezului părea inutil. De ce obişnuia atunci Biserica să-i boteze? Încercînd să pună cap la cap aceste consideraţii diferite, a sugerat următorul răspuns: „Pruncii sînt botezaţi «pentru iertarea păcatelor». Care păcate? Sau cînd le-au săvîrşit? Sau cum poate exista la prunci acest motiv pentru spălarea păcatelor, numai dacă nu cumva credem că nimeni nu este fără prihană, nici măcar dacă este pe lume doar de o zi? Şi, întrucît necurăţenia naşterii este spălată prin taina botezului, de aceea pruncii sînt şi ei botezaţi; căci cel care nu se naşte din nou din apă şi Duh Sfînt nu va putea intra în împărăţia cerului". Deşi Tertulian părea să deţină datele principale ale doctrinei păcatului originar, totuşi nu avea corolarul necesar, şi anume practica botezului pruncilor; în timp ce, pe de altă parte, Origen afirma originea apostolică a botezului copiilor, fără să fi formulat însă o doctrină antropologică adecvată care să o susţină.

Or. *Rom.* 5.9 (*PG* 14:1047)

Or. *Lev.* 8.3 (*GCS* 29:398)

Or. *Luc.* 14.5 (*GCS* 49:87-88)

Cel care a realizat corelarea între practica botezului pruncilor şi doctrina păcatului originar a fost Ciprian. Unii creştini obişnuiau să-şi boteze copiii în a opta zi de la naştere, însă Ciprian considera că aşteptarea în acest caz este prea lungă: „Dacă, după ce ajung să creadă, iertarea păcatelor le este dată pînă şi celor mai nevrednici, celor care mult au păcătuit în faţa lui Dumnezeu, şi dacă nimănui nu îi este îngrădit dreptul la botez şi la har, atunci cu atît mai puţin nu ne este îngăduit să le îngrădim acest drept pruncilor, care, născuţi fiind de curînd, nu au păcătuit, decît prin aceea că, născuţi fiind din trupul lui Adam, s-au molipsit de moartea străveche prin prima naştere! Mai lesne primeşte [pruncul] iertarea păcatelor, căci păcatele care îi sînt spălate nu sînt ale lui, ci ale altuia". Ciprian nu a adunat aceste idei într-o autentică doctrină despre originea şi transmiterea „molipsirii de moartea străveche". Însă el a invocat o doctrină a păcatului originar

Cipr. *Ep.* 64.5 (*CSEL* 3:720-721)

care să justifice practica, a cărei valoare apostolică şi sacramentală era indiscutabilă în ochii lui.

Augustin, care a preluat de la Ambrozie implicaţiile antropologice ale doctrinei naşterii din Fecioară, s-a inspirat din scrierile lui Ciprian – mai precis din epistola din care tocmai am citat şi pe care el o numea „cartea despre botezul pruncilor" – atunci cînd susţinea că botezul pruncilor dovedeşte prezenţa unui păcat inevitabil, dar un păcat pentru care copiii erau totuşi făcuţi răspunzători. „Unicitatea leacului" în botez, se putea spune, dovedea „adîncimea răului" în care a căzut omenirea prin căderea lui Adam, iar practica exorcizării, care însoţea ritul botezului, constituia o dovadă liturgică a doctrinei care susţinea că pruncii se află în ghearele diavolului. Învăţătura lui Ciprian arăta că această viziune asupra păcatului nu era o inovaţie, ci „vechea părere adînc înrădăcinată a Bisericii". Pe baza concepţiei lui Ciprian despre botezul pruncilor şi a interpretării pe care o dădea Ambrozie naşterii din Fecioară, Augustin putea susţine că „ceea ce spunem este credinţa cu adevărat creştină şi universală, aşa cum ne-a fost ea încredinţată din vechime prin Sfintele Scripturi, şi păstrată întocmai de Părinţii noştri pînă în ziua de astăzi, în care oamenii aceştia încearcă să o dărîme". Această credinţă a exprimat-o Augustin în doctrina lui despre har.

Aug. *Nupt. et. concup.* 2.29.51 (CSEL 42.308)

Prosp. *Coll.* 9.3 (PL 51:237-238)

Aug. *Pecc. merit.* 3.3.6 (*CSEL* 60:132)

Aug. *Pelag.* 4.12.32 (*CSEL* 60:568)

Paradoxul harului

În Augustin din Hippo creştinătatea apuseană şi-a găsit cel mai influent purtător de cuvînt, iar doctrina harului, exegetul ei cel mai iscusit. S-a spus că, deşi nu a fost cel mai mare dintre scriitorii latini, a fost însă cu siguranţă cel mai mare om care a scris în limba latină. Orice istorie a filozofiei trebuie să-l treacă la loc de cinste; nici o istorie a literaturii latine postclasice nu ar fi completă fără un capitol despre el; şi probabil că nu există vreun teolog creştin – răsăritean sau occidental, antic, medieval sau modern, eretic sau ortodox – care să poată egala extraordinara influenţă de care s-a bucurat Augustin. Orice teolog care ar fi scris fie *Confesiunile*, fie *Cetatea lui Dumnezeu* sau *Despre Sfînta Treime* ar trebui să fie considerat drept o figură majoră în istoria intelectuală. Augustin le-a scris pe toate acestea şi încă multe altele. El a fost un geniu universal. Şi totuşi geniul nu este atît de rar şi, mai ales,

atît de important în istoria dezvoltării doctrinei creştine precum este ceea ce crede, propovăduieşte şi mărturiseşte Biserica în temeiul cuvîntului lui Dumnezeu.

Ceea ce a caracterizat geniul lui Augustin, probabil mai mult decît al oricărui alt teolog demn de o astfel de caracterizare ambiguă, este faptul că el a predicat şi învăţăturile Bisericii în scrierile şi speculaţiile lui personale, iar acest lucru l-a făcut în cel puţin două moduri. Opiniile teologice ale lui Augustin erau turnate în matricea doctrinelor Bisericii. În lucrarea lui cea mai speculativă, *Despre Sfînta Treime*, el era hotărît să vorbească în numele ortodoxiei catolice: „Aceasta este şi credinţa mea, atîta vreme cît aceasta este credinţa Bisericii". Chiar dacă depăşesc limitele dezvoltării anterioare, unele dintre aceste opinii (de pildă, Filioque, doctrina despre purcederea Duhului Sfînt din Tatăl şi din Fiul, şi nu numai din Tatăl) au stabilit linia generală a istoriei doctrinare ulterioare. Alte teorii (cum ar fi doctrina dublei predestinări) au fost repudiate de generaţiile următoare, însă chiar şi repudierea a fost formulată în termeni augustinieni. Într-o manieră şi o măsură care îl deosebesc de toţi gînditorii creştini din afara Noului Testament, Augustin a determinat forma şi conţinutul doctrinei Bisericii pentru cea mai mare parte a istoriei creştine apusene.

Aug. Trei. 1.5.7 (*CCSL* 50 : 36)

Vezi *infra*, pp. 335-336

Rolul lui Augustin în evoluţia gîndirii şi învăţăturii creştine a fost hotărîtor pentru istoria tuturor doctrinelor şi nu s-a limitat la problema naturii şi harului, legată în mod intrinsec de numele lui. *Cetatea lui Dumnezeu* este tratatul cu care e firesc să se încheie orice studiu al istoriei apologeticii creştine timpurii, căci el cuprinde majoritatea temelor abordate de predecesorii greci şi latini ai lui Augustin pe care le sintetizează într-o doctrină amplă. Deşi speculaţiile lui despre Treime, în special Filioque, nu se încadrează cîtuşi de puţin în dogmele Bisericii universale, ele fac totuşi parte integrantă din istoria doctrinei Treimii din Antichitatea creştină şi orice capitol al acestei istorii trebuie să ţină seama de ele. Iar reflecţiile sale legate de persoana şi lucrarea lui Iisus Hristos au modelat în mod semnificativ întreaga doctrină hristologică occidentală, contribuind astfel la conturarea dogmei de la Calcedon. Oricine cercetează istoria doctrinei creştine timpurii îl va descoperi acolo pe Augustin ca unul care a sintetizat sau care a inovat, sau care a realizat şi una, şi alta. Aproape nici o temă doctrinară nu-i era străină.

Totuşi, Biserica apuseană nu greşea cînd îl numea nu numai „doctor al Bisericii”, ci şi „doctor al harului”. Căci dacă există vreun accent doctrinar care să se regăsească în tot ceea ce a scris şi a spus, acesta este harul divin. Aşa cum spunea foarte bine Albert C. Outler, „Tema centrală a tuturor scrierilor lui Augustin este Dumnezeul suveran al harului şi harul suveran al lui Dumnezeu. Harul este pentru Augustin libertatea lui Dumnezeu de a acţiona fără absolut nici o constrîngere externă – de a acţiona din iubire mai presus de orice înţelegere şi control al omului; de a crea, de a judeca şi de a mîntui; de a-şi da de bunăvoie Fiul ca Mijlocitor şi Mîntuitor; de a dărui Bisericii puterea şi îndrumarea Duhului Sfînt; de a modela destinul întregii creaţii şi al celor două societăţi umane, «cetatea pămîntească» şi «cetatea lui Dumnezeu». Harul este iubirea nemeritată din partea lui Dumnezeu, necondiţionată şi pe deplin manifestă. Atinge profunzimile inimii şi ale voinţei omului. Călăuzeşte şi dă un imbold pelerinajului celor chemaţi la credinţă. Îndeamnă şi înalţă sufletul către căinţă, credinţă şi laudă. Preschimbă voinţa omului, ca aceasta să fie capabilă de fapte bune. Alină neliniştile religioase prin iertare şi darul nădejdii. Pune temelia smereniei creştine zdruncinînd din temelii mîndria omenească. Harul lui Dumnezeu s-a întrupat în Iisus Hristos şi rămîne imanent prin Duhul Sfînt în Biserică”.

Outler (1955) 14-15

Harul lui Dumnezeu este suveran întrucît Dumnezeu este suveran. Făpturile create de el pot să-i accepte voia sau să i-o respingă, însă acest lucru nu-i ameninţă suveranitatea; căci „oricît de puternică ar fi voinţa îngerilor sau a oamenilor, fie ea bună sau rea, fie că voiesc ceea ce voieşte Dumnezeu sau voiesc altceva, voia Atotputernicului este întotdeauna neînfrîntă”. Înţelepciunea şi puterea lui Dumnezeu se manifestă astfel încît chiar şi faptele rele ale oamenilor răi care îi nesocotesc voia contribuie în cele din urmă la împlinirea binelui şi la atingerea scopurilor juste. Însuşi numele „Atotputernic” înseamnă că Dumnezeu are puterea de a face orice voieşte. Suveranitatea divină s-a manifestat cu precădere în taina creaţiei. Cerul şi pămîntul au fost supuse schimbării şi decăderii întrucît au fost făcute din nimic. „Noi existăm”, ar trebui să se spună, „numai pentru că am fost făcuţi; nu am existat înainte de a lua fiinţă aşa încît să ne fi putut face singuri”. Între făpturile create, omul este cel asupra căruia Ziditorul şi-a revărsat din plin harul. Facerea omului a fost un act de pură revărsare a harului. „Dar dacă harul nu este gratuit,

Aug. *Enchir.* 26.102 (*CCSL* 46:104)

Aug. *Civ.* 22.2 (*CCSL* 48:807)

Aug. *Civ.* 21.7 (*CCSL* 48:769); Aug. *Corrept.* 14.45 (*PL* 44:943-944)

Aug. *Conf.* 11.4.6 (*CSEL* 33:284)

atunci nu mai este har... Prin urmare omul a fost făcut cu virtute, în aşa fel încît nu ar fi putut să rămînă în această virtute fără ajutorul lui Dumnezeu". Pentru Creator, nu putea să existe o distincţie între fiinţa şi viaţa Lui, nici între acestea şi înţelegerea Lui, nici între acestea şi starea Lui de preafericire; „dar ca El să trăiască, să înţeleagă, să fie preafericit – acestea trebuie să fie", aşa cum înţeleseseră deja filozofii platonicieni.

Aug. *Enchir.* 28.107 (*CCSL* 46:107)

Aug. *Civ.* 8.6 (*CCSL* 47:223)

Astfel de referiri ca cele la tradiţia platoniciană sugerează posibilitatea ca „doctrina harului la Augustin să fie doar o consecinţă a neoplatonismului său şi a viziunii despre Dumnezeu care a izvorît de aici, în care ideii cauzalităţii absolute şi atotputerniciei îi este atribuită o mai mare importanţă decît iubirii Tatălui". Mai ales în primele sale scrieri, Augustin părea că identifică doctrina biblică despre Dumnezeu ca Ziditor cu „ceea ce au spus Platon şi Plotin despre Dumnezeu". El însuşi îl cita pe Simplicianus, unul dintre primii săi îndrumători în înţelegerea Evangheliei, care îi spunea că „la platonicieni, calea conducea la orice pas către credinţa în Dumnezeu şi în cuvîntul Lui". Pe baza acestor scrieri de tinereţe s-a spus că, „din punct de vedere moral, precum şi intelectual, el s-a convertit la neoplatonism mai curînd decît la creştinism". Este demn de remarcat profundul caracter platonic al doctrinei cunoaşterii prin suflet din scrierile de început ale lui Augustin, care identificau lucrarea lui Hristos ca învăţător divin cu ideea reamintirii (ἀνάμνησις), aşa încît „nu ascultăm un vorbitor care rosteşte cuvinte din afară, ci un adevăr care sălăşluieşte înlăuntru... Hristos, care sălăşluieşte omul lăuntric – El este Cel care învaţă". Ar fi necesară numai „schimbarea cîtorva cuvinte şi idei" pentru ca Platon şi adepţii lui „să devină creştini". Cu toate acestea, doctrina despre Dumnezeu, susţinută de un alt mentor al lui Augustin, neoplatonicianul şi creştinul Marius Victorinus, ne face să ezităm înainte de a accepta orice interpretare simplistă cu privire la convertirea lui Augustin. Căci, chiar şi la Victorinus, doctrinele filozofice despre Dumnezeu, inclusiv doctrinele neoplatonice, erau puse în opoziţie cu doctrina Scripturii, care „spune că este Dumnezeu şi că nu există nimic înaintea Lui – Cel care întruchipează atît fiinţa, cît şi lucrarea (*qui et id est quod est esse et id quod operari*). Acesta este Dumnezeul pe care îl mărturisim şi pe care îl preamărim". Nici în cazul lui Victorinus şi nici în al lui Augustin nu este vorba despre o simplă identificare a creştinismului cu neoplatonismul; dimpotrivă, un

Scheel (1901) 145

Aug. *Soliloq.* 1.4.9(*PL* 32:874)

Aug. *Conf.* 8.2.3 (*CSEL* 33:171)

Alfaric (1918) 1:399

Aug. *Mag.* 38 (*CSEL* 77:47)

Aug. *Vera relig.* 4.7 (*CCSL* 32:192)

Mar. Vict. *Ar.* 1.33(*SC* 68:288)

exeget al primelor tratate scrise de Augustin reliefa „că, în 386, Augustin a acceptat creştinismul fără nici o rezervă şi în opoziţie faţă de neoplatonicianul Porfiriu, care îl ajutase cel mai mult probabil în această etapă. În acelaşi timp, el căuta ajutor în neoplatonism pentru înţelegerea anumitor aspecte".

O'Meara (1950) 197

Originea doctrinei lui Augustin despre suveranitatea Dumnezeului harului nu poate fi atribuită lui Plotin sau Porfiriu fără a ţine seama de concepţia biblică despre Dumnezeu ca Ziditor, care a constituit o preocupare majoră a gîndirii lui Augustin, nu numai în nenumăratele sale comentarii pe marginea capitolului Facerea, ci şi de-a lungul tuturor lucrărilor sale. Căci, „în timp ce Plotin vede procesul [creaţiei] începînd cu ierarhia «lucrurilor divine» şi împlinindu-se în lumea exterioară a simţurilor, Augustin face o distincţie netă între unul Făcător şi multele lucruri create". Este o cu totul altă problemă dacă această doctrină a Creatorului a fost determinată în mod fundamental de concepţia hristocentrică adoptată în principiu de Augustin. Cînd vorbea despre esenţa divină, el o definea, de obicei, în relaţie cu absolutitatea şi impasibilitatea mai curînd decît pe baza implicării active a lui Dumnezeu în creaţie şi mîntuire. Textele biblice care vorbesc despre această implicare, ca de pildă Ieşirea 20,5, „Eu, Domnul Dumnezeul tău, sînt un Dumnezeu gelos", erau considerate de Augustin drept o reflectare a modului copilăresc de înţelegere al oamenilor; „dar Scriptura foloseşte rareori termeni despre Dumnezeu în sensul lor propriu şi care să nu fie caracteristici oricărei făpturi create", aşa cum s-a întîmplat în Ieşirea 3,14. Capitolul al patrulea din tratatul *Despre Sfînta Treime* este dedicat unei ample dizertaţii despre efectul mîntuitor al întrupării şi morţii lui Hristos. Dar chiar şi acest lucru este legat de capitolul anterior prin afirmaţia potrivit căreia „esenţa lui Dumnezeu, prin care El este, nu are nimic schimbător" în ea, iar de capitolul următor este legat prin afirmaţia potrivit căreia „Cel ce este Dumnezeu este singura substanţă sau esenţă neschimbătoare, care este cu adevărat şi în chip deosebit Cel ce este (*ipsum esse*), de unde vine substantivul «esenţă»". Dogma Treimii şi drama mîntuirii trebuie interpretate într-un mod care să fie compatibil cu definiţia *a priori* a dumnezeirii lui Dumnezeu. Elementele neoplatonice erau fără îndoială prezente în această definiţie, însă, atunci cînd o susţinea, Augustin considera că exprimă – şi chiar exprima – crezul întregii Biserici.

Burnaby (1960) 163

Aug. *Trei.* 1.1.2 (*CCSL* 50 : 29)

Aug. *Trei* 4. pr. (*CCSL* 50 : 160)

Aug. *Trei.* 5.2.3 (*CCSL* 50 : 208)

Ceea ce deosebea versiunea augustiniană a acestui crez era conştiinţa suveranităţii puterii şi harului lui Dumnezeu. Această conştiinţă a luat forma unei doctrine a predestinării mai influentă decît a oricărui gînditor ortodox important după apostolul Pavel. Augustin definea predestinarea ca fiind „rînduirea de către Dumnezeu a lucrărilor sale viitoare dinainte ştiute, care nu pot fi ocolite sau schimbate". În spiritul apologeticii din *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin a încercat să facă distincţia între concepţia creştină a apostolului Pavel despre predestinare şi fatalismul păgîn, susţinînd că hotărîrile voinţei omului fac parte din „ordinea cauzelor" inclusă în preştiinţa lui Dumnezeu. Dar, chiar şi în acest tratat, Augustin a inclus totuşi voinţa omului în ordinea efectelor predestinării divine; căci, „potrivit voinţei sale [a lui Dumnezeu] care este veşnică asemenea preştiinţei sale, cu siguranţă El a făcut deja în cer şi pe pămînt toate lucrurile pe care a voit să le facă – nu numai lucruri trecute şi prezente, ci chiar şi viitoare".

Aug. *Persev.* 17.41 (*PL* 45:1019)

Aug. *Pelag.* 2.5.10 (*CSEL* 60:469)

Aug. *Civ.* 5.9. (*CCSL* 47:138)

Aug. *Civ.* 22.2 (*CCSL* 48:808)

Într-o anumită măsură, mai importantă decît relaţia dintre preştiinţă şi predestinare era relaţia dintre predestinare şi har; singura deosebire dintre ele era faptul că predestinarea este pregătirea pentru har, în timp ce harul este revărsarea darului însuşi. De vreme ce harul este suveran, cei predestinaţi de Dumnezeu vor fi mîntuiţi. „Ca Cel care întruchipează binele suprem, El a scos ceva bun din faptele rele, pentru pedeapsa celor pe drept predestinaţi de El la pedeapsă şi pentru mîntuirea celor cu blîndeţe predestinaţi de El spre primirea harului". Chiar şi în cazul celor damnaţi, omnipotenţa lui Dumnezeu îşi împlineşte menirea, iar voia lui Dumnezeu se face precum în cer aşa şi pe pămînt. De ce i-a creat atunci Dumnezeu pe cei a căror cădere o prevăzuse? Ca să-şi arate mînia şi să-şi dovedească puterea. Istoria omenirii este locul de desfăşurare a acestei demonstraţii, în care cele „două categorii de oameni" sînt predestinate, una să domnească pe veci alături de Dumnezeu, iar cealaltă să sufere pe veci împreună cu diavolul. Însă dubla predestinare se aplică nu numai cetăţii lui Dumnezeu şi cetăţii pămînteşti, ci şi indivizilor. Unii sînt predestinaţi la viaţa veşnică, ceilalţi la moartea veşnică; şi între aceştia din urmă se numără pruncii care au murit nebotezaţi.

Aug. *Praed. sanct.* 10.19 (*PL* 44:974)

Aug. *Enchir.* 26.100 (*CCSL* 46:103)

Aug. *Gen. ad. litt.* 11.8 (*CSEL* 28:341)

Aug. *Civ.* 15.1 (*CCSL* 48:453)

Aug. *Anim.* 4.11.16 (*CSEL* 60:396)

Prin urmare, „doctrina dublei predestinări, pentru rai şi pentru iad, are... ultimul cuvînt în teologia lui Augustin". Ea era o componentă inevitabilă a concepţiei sale despre Dumnezeu Creatorul ca Dumnezeul suveran al harului.

G. Nygren (1956) 265-266

Totuşi, chiar şi în cele mai explicite afirmaţii despre dubla predestinare, Augustin vorbea despre acest har ca despre o taină. El prefera ignoranţa în dauna nechibzuinţei, aşa cum spunea în pasajul pe care tocmai l-am citat despre osîndirea pruncilor. Este pînă la urmă o taină de nepătruns de ce unii primesc harul, iar alţii nu îl primesc, cînd nici unii, nici alţii nu merită să îl primească. Celor care căutau să dezlege acest mister Augustin le oferea drept argument cuvintele din Romani 11,33. Iar „dacă acest răspuns nemulţumeşte pe cineva, să caute [teologi] mai învăţaţi, dar să se păzească dacă îi va găsi pe cei [mai] semeţi!". Nu se cuvine ca cineva să încerce să desluşească intenţiile lui Dumnezeu din aspectele exterioare şi perceptibile ale comportamentului uman. Fundamentul predestinării divine nu este meritul omului, ci harul divin; şi, chiar şi în cazul celor care sînt predestinaţi la osîndă, voia lui Dumnezeu este bună şi dreaptă, căci ei primesc osînda pe care o merită – la fel ca şi cei mîntuiţi. Însă această idee ne duce înapoi la suveranitatea harului, adevărata problemă a adversarilor lui. „Ceea ce nu acceptă oamenii este harul gratuit şi suveran: nu există dificultate mai mare decît necesitatea de a înţelege că el este dinainte ştiut şi pregătit din veşnicie".

Aug. *Anim.* 4.11.16 (*CSEL* 60:395-396)

Aug. *Pelag.* 4.6.16 (*CSEL* 60:539)

Aug. *Spir. et litt.* 34.60 (*CSEL* 60:221)

Warfield (1897) 134

La temelia unei astfel de teorii a predestinării şi definiţii a harului nu se afla numai o doctrină despre Dumnezeu ca Ziditor atotputernic şi suveran, a cărui voinţă este întotdeauna împlinită, ci şi o doctrină despre om ca făptură căzută şi păcătoasă, a cărui voinţă s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. Omul a fost zidit cu putinţa de a nu păcătui (*posse non peccare*) şi de a nu muri, dar nu cu neputinţa de a păcătui (*non posse peccare*) şi de a muri. Adam „a trăit în rai aşa cum a dorit şi atîta vreme cît a dorit ceea ce i-a poruncit Dumnezeu. El a trăit bucurîndu-se de Dumnezeu cel Bun, de la care era şi el bun; şi a trăit fără să-i lipsească nimic, fiind în puterea lui să trăiască aşa o veşnicie". Pentru acest scop fusese înzestrat Adam cu însuşirile necesare omului, precum raţiunea, ca şi cu darurile alese ale harului necesare ascultării poruncii lui Dumnezeu. „El nu a avut nevoie de har pentru a primi binele, căci încă nu îl pierduse; dar ca să-l păstreze a avut nevoie de ajutorul harului (*adjutorium gratiae*), fără de care nu putea face acest lucru".

Aug. *Corrept.* 12.33 (*PL* 44:936)

Aug. *Civ.* 14.26 (*CCSL* 48:449)

Aug. *Corrept.* 11.32 (PL 44:936)

Adam a avut din belşug harul lui Dumnezeu, dar nu aşa cum îl au păcătoşii astăzi. Harul care i s-a dat lui nu includea o confirmare a perseverării în bine, ci alegerea

Aug. *Corrept.* 11.29 (*PL* 44:933-934)

Aug. *Corrept.* 12.37 (*PL* 44:938-939)

dintre bine şi rău a fost lăsată în seama liberului său arbitru. Îngerii au fost şi ei creaţi astfel încît acelaşi act al creaţiei care le-a alcătuit firea i-a înzestrat şi cu har; dar şi ei erau capabili de cădere. Totuşi, acest fapt nu însemna că zidirea omului a fost altfel decît „foarte bună". Chiar şi pomul, al cărui gust de moarte a determinat căderea omului, nu era demn de dispreţ în sine, căci era bun. Combătînd orice încercare de discreditare a creaţiei sau a Creatorului, Augustin insista asupra faptului că „fiinţarea este bună pur şi simplu pentru că este fiinţare" (*esse qua esse bonum est*); de aceea, ca făptură vie, păcătosul este al lui Dumnezeu, dar ca păcătos nu mai este al lui Dumnezeu. Harul dat lui Adam în starea de integritate era harul inocenţei, dar nu încă al desăvîrşirii: inocenţa era potrivită punctului alfa din istoria omenirii, însă desăvîrşirea nu putea veni decît în punctul omega.

Aug. *Civ.* 12.9 (*CCSL* 48:363)
Aug. *Gen. ad. litt.* 11.21 (*CSEL* 28:353); Aug. *Pecc. merit.* 2.21.35 (*CSEL* 60:107)
Aug. *Nat. bon.* 36 (CSEL 25:872-873)
Aug. *Duab. anim.* 9 (*CSEL* 25:62)

Adam a pierdut acest dar al inocenţei prin căderea lui în păcat. A căzut cînd sufletul lui a refuzat să-l asculte pe Dumnezeu şi cînd, ca rezultat al neascultării din sufletul lui, trupul a refuzat şi el să mai asculte. Trupul a fost instrumentul nesupunerii, nu sursa ei. Totuşi, o dată ce nesupunerea a avut loc, trupul a devenit şi el purtătorul şi transmiţătorul ei. Căci în păcatul lui Adam a păcătuit întregul neam omenesc. În versiunea latină a Bibliei, din care cita Augustin, pasajul din Epistola către Romani 5,12 era după cum urmează: „Păcatul a intrat în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, printr-un om, în care toţi oamenii au păcătuit (*in quo omnes peccaverunt*)". Deşi ultima propoziţie voia să spună „pentru că (ἐφ' ᾧ) toţi oamenii au păcătuit", traducerea „în care toţi oamenii au păcătuit" îl determinase pe un teolog occidental dintr-o epocă anterioară să tragă concluzia că „toţi au păcătuit în Adam, căci el însuşi a fost supus păcatului, iar toţi cei pe care i-a zămislit s-au născut sub semnul păcatului". Citînd aceste cuvinte, Augustin insista că „toţi oamenii au păcătuit în acest dintîi om întrucît toţi oamenii erau în el atunci cînd a păcătuit". Cum anume au fost ei în Adam şi au păcătuit în Adam, el explica de obicei făcînd referire la „zămislirea trupească" prin care a început viaţa lor. Căci „prin zămislirea trupului... este preluat acest păcat dintru început" deosebit de cel pe care omul îl săvîrşeşte singur. Păcatul şi moartea au fost transmise tuturor oamenilor de la un om „prin înmulţirea" neamului omenesc. O lectură diferită a pasajului din Evanghelia după Luca 20,34, „Fiii veacului acestuia zămislesc şi sînt

Aug. *Pecc. merit.* 1.16.21 (*CSEL* 60:20-21)
Ambrosiast. *Rom.* 5.12.3 (*CSEL* 81:165)
Aug. *Pelag.* 4.4.7 (*CSEL* 60:528)
Aug. *Pecc. merit.* 1.15.19 (*CSEL* 60:19)
Aug. *Pecc. merit.* 1.15.20 (*CSEL* 60:20)
Aug. Pecc. merit. 1.9.10 (*CSEL* 60:12)

zămisliţi" însemna că pînă şi părinţii creştini zămisleau „fii ai veacului acestuia", care erau născuţi din poftă trupească şi cărora le era transmisă la rîndul lor pofta trupească. Perpetuîndu-se pe cale naturală, păcatul originar este la fel de universal şi inevitabil precum viaţa însăşi. „Luaţi aminte", scria Augustin, „cît rău a făcut firii omeneşti neascultarea voinţei! Să-i fie îngăduită rugăciunea ca să poată fi vindecat (*orare sinatur, ut sanetur*). De ce să se încreadă atît de mult în înzestrarea firii sale ? Este rănită, lovită, vătămată, distrusă. Are nevoie de o mărturisire adevărată, nu de o apărare mincinoasă. Are nevoie de harul lui Dumnezeu, nu ca să fie creată, ci ca să fie restaurată".

Aug. *Nupt. et concup.* 1.18.20 (*CSEL* 42 : 232)

Aug. *Nat. et grat.* 53.62 (*CSEL* 60 : 279)

Folosirea unui astfel de termen precum „distrusă" în loc de a spune doar „vătămată" pentru a descrie firea omenească după căderea lui Adam putea duce cu gîndul la faptul că, în urma păcatului, omul a încetat să mai fie om, fiind acum creat, cel puţin în parte, după chipul diavolului mai curînd decît după chipul lui Dumnezeu. Aceasta a fost credinţa personală a lui Augustin de-a lungul celor nouă ani cît a fost adept al maniheismului. Căci maniheii propovăduiseră că zămislirea oamenilor a avut loc în „nebunia şi desfrîul" poftei trupeşti, fiind prin urmare o blasfemie să se creadă că „Dumnezeu ne creează după chipul Lui" prin nebunia şi desfrîul părinţilor noştri. Teoria lui Augustin cu privire la perpetuarea păcatului din generaţie în generaţie prin „zămislire trupească", ca şi cînd aceasta ar fi fost un fel de boală venerică, păstrează anumite reminiscenţe din doctrina maniheistă, suficiente ca să stîrnească acuzaţia unuia dintre contemporanii săi potrivit căreia „oricine apără [doctrina] răului originar este un maniheu în toată puterea cuvîntului". Pentru Augustin, în calitate de creştin ortodox, chipul lui Dumnezeu nu fusese pierdut în urma căderii, iar omul nu încetase să fie făptura cea bună a lui Dumnezeu : Dumnezeu a făcut omul după chipul Său, „nu în ceea ce priveşte înzestrarea cu un trup şi cu o viaţă trupească, ci în ceea ce priveşte înzestrarea cu o raţiune prin care să îl cunoască pe Dumnezeu". El făcea distincţia între concepţia lui despre răul înnăscut şi atotstăpînitor şi cea maniheistă prin unificarea a două doctrine pe care maniheii (precum şi pelagienii) le considerau contradictorii. Omul a avut parte de o „creaţie bună, dar de o perpetuare supusă stricăciunii, mărturisind drept izvor al celor bune un Creator desăvîrşit şi căutînd pentru îndreptarea relelor sale un Mîntuitor milostiv". Statutul omului ca făptură creată de Dumnezeu s-a păstrat chiar

Aug. *Conf.* 3.6.11; 3.11.20 (*CSEL* 33 : 52-53 ; 61-62)

Aug. *Faust.* 24.1 (*CSEL* 25 : 718)

Apud Aug. *Jul. op. imperf.* 2032 ; 3 : 67; 5.25 (*PL* 45: 1155 ; 1278 ; 1462)

apud Aug. *Nupt. et concup.* 2.29.49 (CSEL 42: 304)

Aug. *Spir. et litt.* 28.48 (CSEL 60 : 202)

Aug. *Faust.* 24.2 (*CSEL* 25 : 721)

Aug. *Pelag.* 4.4.4 (*CSEL* 60 : 524)

şi după căderea în păcat, care, ca îndepărtare de la Dumnezeu şi îndreptare către rău, nu a însemnat crearea unei alte firi păcătoase, ci degradarea acelei firi care fusese deja creată bună; căci „deşi păcatul există în fire, totuşi firea nu este ea însăşi un păcat", încă se mai bucură de viaţă, simţuri şi intelect ca daruri ale Creatorului. Şi, de aceea, omul nu este creat după chipul diavolului şi nici nu este decăzut pînă la nivelul dobitoacelor. „Căci omul are atîtea virtuţi [chiar şi după cădere] în comparaţie cu dobitoacele că ceea ce este greşeală la om este fire la dobitoace. Firea omului nu este preschimbată în firea dobitoacelor. Dumnezeu îl pedepseşte, prin urmare, pe om pentru greşeala prin care s-a stricat firea lui, şi nu pentru firea lui, care nu este nimicită prin greşeala ei".

Aug. *Grat. Christ.* 19.20 (CSEL 42: 141)
Aug. *Nat. et grat.* 3.3 (CSEL 60: 235)
Aug. *Pecc. orig.* 40.46 (*CSEL* 42:204)

Firea nu a fost distrusă, ci doar grav rănită şi avea nevoie să fie vindecată de harul divin, care fusese pierdut în urma căderii, dar care era acum restaurat în Hristos. Harul este mai mult decît natură, mai mult decît liber arbitru, chiar mai mult decît iertarea păcatelor şi darul poruncilor lui Dumnezeu; este puterea primită de la Dumnezeu de a evita şi a zdrobi păcatul. Pasajul biblic cel mai frecvent citat de Augustin era cel din Epistola către Romani 5,5: „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfînt, Cel dăruit nouă". Nici liberul arbitru şi nici cunoaşterea legii şi voinţei lui Dumnezeu nu ar fi suficiente pentru a atinge îndreptarea, căci liberul arbitru este bun numai pentru săvîrşirea păcatului de către omul care nu cunoaşte legea, şi chiar şi după ce o cunoaşte, lui tot îi lipseşte dragostea şi bucuria acesteia; ele vin numai prin iubirea lui Dumnezeu vărsată în inimile noastre, „nu prin liberul arbitru care îşi are izvorul în noi, ci prin Duhul Sfînt". Reprezentarea tradiţională a lui Hristos ca tămăduitor şi a mîntuirii ca tămăduire dumnezeiască era inclusă în doctrina lui Augustin despre har. Hristos „i-a adunat pe păcătoşi ca să-i vindece şi să-i înnoiască... fiind atît tămăduitor, cît şi leac". Acest har nu se baza pe nici un merit anterior al omului sau pe vreo faptă de-a sa; căci omul nu putea să-l iubească pe Dumnezeu dacă Dumnezeu nu l-ar fi iubit mai întîi, şi nu putea avea nici un merit înainte de a-l iubi pe Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu revărsată în inimile oamenilor, sau harul, ne-a ajutat „nu numai să învăţăm ceea ce trebuie făcut, ci şi să ştim că facem ceea ce am învăţat". Harul, prin urmare, a precedat şi a urmat vieţii omului în iubire: a precedat-o ca noi să fim vindecaţi şi a urmat-o ca noi să devenim sănătoşi şi

Aug. *Gest. Pelag.* 31.56 (*CSEL* 42: 110)
Aug. *Ep.* 177.4 (*CSEL* 44:672)
Aug. *Spir. et litt.* 3.5 (*CSEL* 60:157)
Aug. *Ps.* 35.17 (*CCSL* 38:334-335)
Aug. *Doctr. christ.* 1.14.13 (*CCSL* 32:13-14)
Aug. *Grat. Christ.* 26.27 (*CSEL* 42:147-148)
Aug. *Grat. Christ.* 12.13 (*CSEL* 42:136)

Aug. *Nat. et grat.* 31.35 (*CSEL* 60 :259)

Aug. *Grat.* 22.44 (*PL* 44 :909)

puternici. Doctrina harului care precedă este cel mai clar ilustrată în botezul pruncilor, care nu au nici o voinţă şi nici un merit în primirea harului; căci dacă ar avea, atunci harul nu ar mai fi har. Dacă aceasta este adevărat în cazul pruncilor, cărora le lipseşte nu numai meritul, ci şi păcatul în sine, este cu atît mai adevărat în cazul adulţilor, pentru care atît păcatul originar, cît şi cel prezent trebuie spălate prin mijlocirea harului.

Aug. *Ep. Joh.* 5.6 (*PL* 35 :2015)

Aug. *Petil.* 2.104.239 (*CSEL* 52 :155)

Aug. *Corrept.* 8.17 (*PL* 44 :926)

Aug. *Persev.* 21.56 (*PL* 45 : 1028); Aug. *Anim.* 3.10.13 (*CSEL* 60 : 370)

În concepţia lui Augustin despre har, botezul pruncilor se dovedea a fi nu numai nevoia universală de har, ci şi mijlocirea obiectivă a harului. Dacă harul lui Dumnezeu este suveran în ceea ce priveşte eficienţa predestinării, nu se poate spune că Dumnezeu este *confiscat* de către Biserică şi Sfintele Taine, ci că este *legat* de ele. Taina harului nu se dezleagă prin simpla identificare a celui care se află în afara Bisericii şi a celui botezat. Trebuie să se facă „distincţia între Sfînta Taină cea văzută, care poate exista atît în cei buni, cît şi în cei răi... şi ungerea nevăzută a milosteniei, care este însuşirea deosebită a celor buni". Totuşi, aceeaşi taină care împiedică judecata practică despre cine este sau nu predestinat îl obligă pe credincios să se supună ritualurilor Bisericii; căci preştiinţa şi predestinarea lui Dumnezeu nu s-au extins numai asupra scopului avut în vedere, şi anume mîntuirea aleşilor, ci şi asupra mijloacelor care au făcut posibilă o viaţă dreaptă. Prin urmare, doctrina predestinării, chiar şi cea a dublei predestinări, nu a subminat doctrina sacramentală a lui Augustin, cum s-a întîmplat în cazul unor teologi. Doctrina lui cu privire la Biserică a fost mai serios afectată de către concepţia lui despre predestinare decît doctrina despre Sfintele Taine. Nu este deloc de la sine înţeles, susţinea el, că cei care „participă în mod nemijlocit la Sfintele Taine" pot fi consideraţi drept membri ai trupului lui Hristos, adică ai Bisericii. Căci, „în ştiinţa nepătrunsă a lui Dumnezeu, mulţi care par să fie în afară sînt de fapt înăuntru, iar mulţi care par să fie înăuntru sînt de fapt în afară"; aşadar, adevărata Biserică este formată din „numărul fix al sfinţilor predestinaţi înainte de zidirea lumii", chiar dacă unii dintre ei rătăcesc acum în erezie şi viciu. Aceştia aparţin cetăţii lui Dumnezeu, predestinaţi şi aleşi prin har, străini aici, în lumea aceasta, dar cetăţeni ai lumii de sus. Cînd Biserica este astfel definită, se poate spune că fii ai lui Dumnezeu sînt cei aflaţi în comuniune cu Biserica.

Aug. *Petil.* 2.108.247 (*CSEL* 52 :159)

Aug. *Bot.* 5.27.38 (*CSEL* 51: 294-295); Aug. *Corrept.* 7.16 (*PL* 44 : 925)

Aug. *Civ.* 15.1 (*CCSL* 48 :454)

Aug. *Bot.* 4.10.14 (*CSEL* 51 :239)

Această definire a Bisericii ca fiind „numărul celor predestinaţi" se va afla în centrul polemicilor din Evul

Mediu tîrziu şi Renaştere împotriva instituţiei Bisericii, însă în viziunea lui Augustin ea avea tocmai rolul opus, ajutîndu-l să accepte o distincţie între membrii Bisericii universale practice şi grupul celor care urmau să fie mîntuiţi, insistînd în acelaşi timp asupra faptului că Biserica universală practică era singura care asigură mîntuirea; „căci Biserica este cea care dă naştere tuturor". Deşi Dumnezeu a hotărît astfel, „noi, pe baza a ceea ce e fiecare om acum, ne întrebăm dacă astăzi ei mai pot fi socotiţi membri ai Bisericii". În Biserică, aşa cum este ea alcătuită acum, trebuie căutate harul, îndrumarea şi autoritatea. Cei care acceptă „autoritatea de netăgăduit a Scripturilor" trebuie să recunoască şi „această autoritate care din vremea vieţii [pămînteşti] a lui Hristos, prin mijlocirea apostolilor şi prin succesiunea neîntreruptă a episcopilor în scaunele lor, a fost păstrată pînă în zilele noastre în lumea întreagă". Această autoritate a creştinătăţii ortodoxe catolice, „izvorîtă din minuni, hrănită cu nădejde, crescută cu milostenie, împămîntenită din vechime" era atît de puternică încît putea valida însăşi autoritatea Bibliei. „În ceea ce mă priveşte", declara Augustin, „nu recunosc Evanghelia decît mărturisită de autoritatea Bisericii universale". În acelaşi timp, el făcea o distincţie netă între autoritatea Bibliei, care nu are niciodată nevoie să fie corectată, ci numai respectată, şi cea a episcopilor care au nevoie să fie îndreptaţi de ea. Cel care nu poate să-şi sprijine doctrina cu argumente biblice „nu trebuie să ne reţină prea mult atenţia". Însă între autoritatea Bibliei şi autoritatea Bisericii (inclusă în autoritatea episcopilor trecuţi şi prezenţi, fiind totuşi mai mult decît atît) nu putea exista nici o contradicţie în adevăratul sens al cuvîntului. În privinţa autorităţii, important nu era numărul necunoscut al celor aleşi, ci instituţia mîntuirii întemeiată de Hristos şi continuată de apostoli.

Aug. *Bot.* 1.15.23 (*CSEL* 51:167)

Aug. *Bot.* 4.3.4 (*CSEL* 51:225)

Aug. *Faust.* 33.9 (*CSEL* 25:796)

Aug. *Ep. fund.* 5 (CSEL 25:197)

Aug. *Bot.* 2.3.4 (*CSEL* 51:178)

Aug. *Bot.* 7.48.95 (*CSEL* 51:367)

Aug. *Bot.* 2.8.13 (*CSEL* 51:189)

În această instituţie a mîntuirii, principalele instrumente ale harului sînt Sfintele Taine. Este caracteristic pentru orice societate religioasă, fie ea adevărată sau falsă, ca în cadrul ei oamenii să fie uniţi printr-o „împărtăşire a unor semne sau taine văzute" (*aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio*); acestea sînt de o inestimabilă valoare, căci fără ele evlavia nu ar putea fi desăvîrşită. Acest lucru se aplică în mod special Bisericii, a cărei tradiţie susţine ca nimeni să nu fie primit în rîndurile ei dacă nu este botezat. Amintind de teoria lui Tertulian, Augustin atribuia botezului binefacerile

Aug. *Faust.* 19.11 (*CSEL* 25.510)

Aug. Bot. 2.14.19 (CSEL 51:195)

Vezi *supra*, pp. 180-182

tradiţionale: spălarea „absolut tuturor păcatelor, fie ele cu fapta, cu cuvîntul sau cu gîndul, fie ele strămoşeşti sau nu, cu voie sau fără voie"; confirmarea „nădejdii vieţii veşnice după moarte"; o renaştere prin „baia naşterii din nou", ca început al renaşterii desăvîrşite şi veşnice; şi darul Duhului Sfînt, chiar dacă este, de asemenea, adevărat că „botezul poate exista şi fără Duhul [Sfînt]". Toate aceste binefaceri sînt conferite prin botez pruncilor, care nu se pot bucura nici de Împărăţia cerurilor, nici de viaţa veşnică „dacă nu îl au pe Fiul [lui Dumnezeu], pe care nu îl pot avea decît prin botez". De aceea, Biserica nu se dă în lături să-i considere vrednici de a fi numiţi „credincioşi", titlu pe care nici un creştin cu adevărat credincios nu poate să îl nege. Cuvintele pe care i le spune Iisus lui Nicodim în Evanghelia după Ioan 3,5, reluate de apostolul Pavel în Tit 3,5, semnifică faptul că „nimeni nu poate intra în împărăţia lui Dumnezeu dacă nu trece prin baia naşterii de-a doua". Creştinii punici din Africa de Nord „numesc foarte potrivit botezul nici mai mult nici mai puţin decît «mîntuire», iar Taina trupului lui Hristos o numesc «viaţă»".

Aug. *Pelag.* 3.3.5 (*CSEL* 60:490)
Aug. *Pecc. merit.* 2.31.50 (*CSEL* 60:121)
Aug. *Pecc. orig.* 39.44 (*CSEL* 42:202) Aug. *Nat. et grat.* 53.61 (*CSEL* 60:278)
Aug. *Bot.* 5.24.34 (*CSEL* 51:291)
Aug. *Pecc. merit.* 1.27.42 (*CSEL* 60:40-41)
Aug. *Pecc. merit.* 3.2.2 (*CSEL* 60:130)
Aug. Pecc. merit. 1.25.38 (CSEL 60:37)
Aug. *Anim.* 3.11.17 (*CSEL* 60:373)
Aug. *Pecc. merit.* 1.24.34 (*CSEL* 60:33)

Doctrina lui Augustin despre „Taina trupului lui Hristos" este mai puţin explicită decît doctrina lui despre botez, nu pentru că vorbeşte mai rar despre ea, ci pentru că nu îi prezintă conţinutul cu tot atîta precizie. Chiar şi acei exegeţi ai operei lui Augustin care susţin că acesta propovăduia prezenţa reală a trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie într-un mod atît de explicit, încît limbajul folosit de el este „inexplicabil dacă nu întrebuinţează formule realiste şi nu le înţelege într-un mod realist" au fost nevoiţi să recunoască faptul că „anumite formulări ale lui Augustin sînt greu de explicat". Cu siguranţă că Augustin foloseşte un „limbaj realist" atunci cînd, vorbind despre minunile săvîrşite de îngeri, face o paralelă cu prezenţa trupului şi sîngelui lui Hristos la altar. Prezenţa în Taina Euharistiei este suficient de „obiectivă" pentru a sugera că Iuda, ca şi alţii care s-au împărtăşit fără să fie vrednici, a primit „cu toate acestea trupul Domnului şi sîngele Domnului". Prin întrupare, Hristos „a luat asupra Lui ţărînă din ţărînă, căci trupul este din ţărînă, şi a primit trup din trupul Mariei... A venit aici în acest trup din care ne-a dat să gustăm spre mîntuirea noastră". Dar în acelaşi paragraf el continuă să parafrazeze Ioan 6,63 după cum urmează: „Înţelegeţi în duh ceea ce am spus. Nu veţi mînca acest trup pe care îl vedeţi şi nici nu veţi bea acest sînge care va fi vărsat de către cei care Mă vor răstigni".

Moriones (1961) 591; 599
Aug. *Trei.* 3.10.21 (*CCSL* 50:149)
Aug. *Bot.* 5.8.9 (*CSEL* 51:270)
Aug. *Ps.* 98.9 (*CCSL* 39: 1385)
Aug. *Ps.* 98.9 (*CCSL* 39: 1386)

Aug. *Ev. Ioan* 25.12 (*CCSL* 36:254)

Celebra formulare a lui Augustin, „De ce vă pregătiţi dinţii şi pîntecele? Credeţi şi deja veţi fi mîncat", nu pare, în acest context, să se refere în mod special la Euharistie; totuşi, acesta pare să fie cazul în pasajul imediat următor, în care afirmă că Hristos, „explicînd ceea ce înseamnă să mănînci trupul şi să bei sîngele Lui" vrea să spună că „cel care mănîncă această hrană şi bea această băutură trăieşte în Hristos, iar Hristos trăieşte în el". În mod asemănător, vorbeşte despre „întruchiparea (*figura*) trupului şi sîngelui Său" ca fiind conţinutul a ceea ce a săvîrşit Hristos şi a dăruit ucenicilor săi prin instituirea Cinei Domnului.

Aug. *Ev. Ioan* 26.18 (*CCSL* 36:268)

Aug. *Ps.* 3.1 (*CCSL* 38:8)

Ar fi greşit, aşadar, să-i atribuim lui Augustin fie o doctrină scolastică a transsubstanţierii, fie o doctrină protestantă a simbolismului, căci el nu a susţinut nici una – sau pe amîndouă –, iar amîndouă îi revendică autoritatea. Este aproape la fel de inutil să încercăm să aflăm dacă Augustin accepta şapte Sfinte Taine, precum au făcut în final scolasticii, sau numai două, precum protestanţii. El folosea termenul *sacramentum* mai mult sau mai puţin sinonim cu *signum* şi *signaculum*. Un semn era în viziunea lui „un lucru care, mai presus de impresia pe care o lasă simţurilor, determină altceva în minte ca o consecinţă a lui însuşi"; dar atunci cînd semnele aparţin lucrurilor divine, ele se numesc Sfinte Taine. Rugăciunea Domnească poate fi numită de pildă o Sfîntă Taină. Ceea ce era important în legătură cu Sfintele Taine nu era nici definiţia şi nici numărul lor, ci rolul lor stabilit de Dumnezeu, ca transmiţătoare ale harului. „Nu există nici o altă cale de a face creştini şi de a spăla păcatele decît aceea prin care oamenii sînt aduşi la credinţă prin instituţia lui Hristos şi a Bisericii şi prin Sfintele Taine", iar „nimeni nu poate nădăjdui la mîntuire sau la viaţă veşnică fără botez şi trupul şi sîngele Domnului".

Aug. *Doctr. christ.* 2.1 (*CCSL* 32:32)

Aug. *Ep.* 138.7 (*CSEL* 44:131)

Aug. *Serm.* 228.3 (*PL* 38:1102)

Aug. *Pecc. merit.* 3.12.21 (*CSEL* 60:149)

Aug. *Pecc. merit.* 1.24.34 (*CSEL* 60:34)

Dacă l-am considera pe Augustin drept un adept al doctrinei scolastice sau protestante cu privire la har şi mijloacele harului am lămuri unele incompatibilităţi din gîndirea şi limbajul lui, dar am lămuri şi paradoxul harului. Suveranitatea harului, cu corolarul său inevitabil ilustrat de doctrina predestinării, putea transforma mijloacele harului într-un lucru neînsemnat pentru împlinirea planului divin. Necesitatea harului, cu recunoaşterea faptului că nici chiar virtuţile păgînilor nu au oferit garanţia vieţii veşnice, putea relativiza imperativul unei vieţi virtuoase şi zdruncina filonul moral. Mijlocirea harului, cu

Aug. *Spir. et litt.* 27.48 (*CSEL* 60:202)

insistenţa asupra obligaţiei de a participa la slujbele şi Sfintele Taine ale Bisericii, putea înlocui o virtute bazată pe moralitate cu o virtute bazată pe evlavie. Fiecare dintre aceste posibilităţi era prezentă în teologia lui Augustin fiecare s-a manifestat în istoria ulterioară a augustinismului. Însă Augustin a reuşit să unifice ceea ce augustinienii au avut deseori tendinţa să despartă. În practica liturgică şi în predicile lui Augustin, dacă nu întotdeauna în teologia sa, paradoxul harului suveran, necesar şi mijlocit, a depăşit contradicţiile inerente. Şi astfel, Augustin scria: „Prin lege ne vine cunoaşterea păcatului, prin credinţă dobîndirea harului împotriva păcatului, prin har vindecarea sufletului de vina păcatului, prin sănătatea sufletului libertatea voinţei, prin liberul arbitru iubirea de dreptate, prin iubirea de dreptate împlinirea legii. Astfel, legea nu este stricată, ci împlinită prin credinţă, de vreme ce credinţa aduce harul prin care se împlineşte legea; aşadar, liberul arbitru nu este nimicit, ci desăvîrşit prin har, de vreme ce harul vindecă voinţa, prin care dreptatea este iubită de bunăvoie". Aceste elemente disparate puteau fi unificate, întrucît „toate etapele pe care le-am pus aici laolaltă în dezvoltarea lor succesivă au vocile lor proprii în Sfintele Scripturi", iar Augustin s-a străduit să fie tot atît de cuprinzător ca şi Scripturile. El a recunoscut limitele teologiei ca o expresie a acestei comprehensiuni. Speculaţia şi polemica din tratatul său *Despre Sfînta Treime*, spunea el, puteau mai bine „să fie încheiate cu o rugăciune decît cu o dispută". Totuşi, acesta era scopul teologiei sale, şi mai ales în cursul disputelor teologice el a fost nevoit să-şi analizeze şi să-şi apere, dar şi să-şi şlefuiască şi să-şi dezvolte, concepţia despre har şi mijloacele harului.

Aug. *Spir. et litt.* 30.52 (*CSEL* 60:208)

Aug. *Trei.* 15.27.50 (*CCSL* 50:533)

Har şi desăvîrşire

Rezumatul concepţiei lui Augustin despre har, pe care tocmai l-am prezentat, ar putea crea impresia unei mai mari unităţi şi a unei structuri mult mai simetrice decît era cazul în realitate. Cînd intra în polemică, Augustin mărturisea uneori că, din momentul convertirii, învăţătura lui a rămas neschimbată. Însă au existat multe contradicţii şi transformări în gîndirea lui. În *Revizuirile* scrise cu patru ani înainte de moarte, Augustin îşi apără multe dintre lucrări, dar, totodată, corectează diferite idei şi

Aug. *Iul.* 6.12.39 (*PL* 44:843)

Aug. *Retract.* (*CSEL* 36)

formulări cuprinse în aceste lucrări. Chiar şi în toiul polemicii el mărturisea că nu poate „gîndi sau spune că scrierile mele nu sînt supuse greşelii" şi recunoştea că a greşit într-o problemă atît de importantă ca aceea dacă este credinţa un dar de la Dumnezeu sau nu? De asemenea, şi-a schimbat opinia în multe privinţe în urma unei mai atente analize; „îi este specific lui Augustin ca fiecare nouă etapă din gîndirea lui să fie inaugurată de o nouă cercetare mult mai apofundată a Scripturii". Însă nu mai puţin importante în şlefuirea gîndirii sale au fost diferitele controverse teologice, mari şi mici, în care a fost implicat. El a recunoscut că o polemică personală poate face aproape imposibilă „angajarea fără încrîncenare într-o dispută doctrinară", îndemnîndu-i pe eretici să i se alăture în căutarea adevărului, „ca şi cînd ar fi necunoscut şi mie ca şi vouă", dar ştiind totodată din Biblie că trebuie să existe erezii în lume, „ca să tragem învăţăminte din lupta cu duşmanii".

Aug. *Bot.* 5.17.23 (*CSEL* 51:282)

Aug. *Praed. sanct.* 3.7 (*PL* 44:965)

Hofmann (1933) 77-78

Aug. *Ep.* 73.1 (*CSEL* 34:264)

Aug. *Ep. fund.* 3 (*CSEL* 25:195)

Aug. *Ep.* 185 2 (*CSEL* 57:2)

Dintre multele „erezii" cu care s-a luptat Augustin în strădania lui de a apăra credinţa mărturisită de Biserică, cele mai virulente au fost donatismul şi pelagianismul, ambele avînd în prim-plan doctrina harului şi, mai ales, relaţia dintre har şi desăvîrşire. Donatismul susţinea că mijlocirea harului prin Biserică şi Sfintele Taine era viciată atunci cînd cel care administra Sfintele Taine îşi pierdea desăvîrşirea creştină printr-o gravă cădere în păcat. Pelagianismul susţinea că omul încă se mai confrunta cu aceeaşi alegere cu care se confruntase şi Adam între păcat şi desăvîrşire şi că, prin urmare, harul era folositor, dar nu necesar în sensul propovăduit de Augustin. Din punct de vedere cronologic, cele două controverse s-au suprapus doar în parte. Augustin îşi afirmase cu tărie teza împotriva donatismului în repetate rînduri, aceasta devenind învăţătură oficială a Bisericii cu ocazia Conferinţei de la Cartagina din mai 411, iar primul dintre multele sale tratate împotriva pelagianismului, *Despre merite şi iertarea păcatelor*, a fost scris în 411 sau 412. Nu numai din punct de vedere cronologic, dar şi din perspectivă logică, legătura dintre cele două controverse era destul de firavă. „Doctrina despre păcat şi har şi doctrina Bisericii s-au dezvoltat complet independent una faţă de cealaltă. ...În lucrările scrise înainte de izbucnirea controversei donatiste... nu se insistă nicăieri asupra faptului că Biserica ar fi locul privilegiat al mîntuirii; nicăieri în scrierile antidonatiste nu este folosită doctrina păcatului originar

Aug. *Haer.* (*CCSL* 46:286-345)

Reuter (1887) 15

Aug. *Anim.* 3.2.2 (*CSEL* 60:360); Aug. *Iul.* 1.3.7; 3.1.5 (*PL* 44:644; 704)

Aug. *Gest. Pelag.* 12.27 (*CSEL* 42:80)

apud Aug. *Petil.* 2.105.240 (*CSEL* 52:155)

Aug. *Petil.* 2.58.132 (*CSEL* 52:94)

apud Aug. *Bot.* 7.31.60 (*CSEL* 51:360)

într-un mod special în interesul doctrinei Bisericii". În chip surprinzător, cele două doctrine nu s-au intersectat în nici un fel. Din mănunchiul de referiri la donatism din scrierile antipelagiene se pare că doar una singură a făcut o paralelă semnificativă: „Pelagius a fost acuzat că a spus: «Biserica de aici [de pe pămînt] este fără pată sau zbîrcitură»". Din acest motiv s-au aflat donatiştii în permanent conflict cu noi în timpul conferinţei. În cazul lor, am pus un accent deosebit pe amestecul dintre oamenii răi şi cei buni, potrivit pildei cu grîul şi neghina, idee la care ne-a condus metafora ogorului de treierat. Am putea folosi aceeaşi pildă drept răspuns dat adversarilor noştri de acum [pelagienii]".

Relaţia dintre har şi desăvîrşire era definită şi dezbătută într-un fel în polemica lui Augustin împotriva donatismului şi în alt fel în polemica împotriva pelagianismului. Dincolo de numeroasele probleme legate de organizarea Bisericii, de persecuţii religioase şi chiar rivalităţile sociale şi tribale iscate de donatism, întrebarea doctrinară centrală era următoarea: Care este legătura cauzală între har şi desăvîrşire sau între unitatea Bisericii şi sfinţenia Bisericii? Răspunsul donatismului la această întrebare era simplu şi, cel puţin la o primă privire, justificat. „Încălcînd principiul sfinţeniei", spunea Petilian, „se distruge legătura unităţii". Donatismul susţinea, cu aceeaşi fervoare ca şi Augustin, că nu poate exista decît o singură Biserică. Donatiştii îşi arogau titlul „catolic" pe care nu îl recunoşteau altcuiva. Însă în concepţia lor, unitatea şi catolicitatea Bisericii erau subordonate sfinţeniei acesteia. Prin urmare, ei cereau ca Biserica să fie curăţată de aceia din rîndurile preoţilor şi episcopilor care se făcuseră vinovaţi de trădarea credinţei în vremea persecuţiilor. Era o Biserică adevărată doar aceea în care „comuniunea sfinţilor" era o comuniune de sfinţi adevăraţi, desăvîrşiţi. Singura Biserică ce întrunea acest calificativ era comunitatea donatistă; numai ea era cu adevărat unită, căci numai ea era cu adevărat sfîntă. De asemenea, era singura care avea Sfintele Taine. „Există", spunea un episcop donatist, „un singur botez care aparţine Bisericii; şi unde nu există nici o Biserică, nu poate exista nici botez". Degradarea morală a episcopilor Bisericii prin păcatul de moarte al lepădării de credinţă a anulat hirotonirile săvîrşite de ei precum şi eficienţa botezului administrat de preoţi şi a văduvit Biserica de sfinţenia vitală, contribuind în felul acesta la căderea acesteia. În numele acestei nevoi de sfinţenie,

donatiştii s-au văzut obligaţi să se despartă de majoritatea celor care îşi spuneau creştini catolici; căci nu putea exista nici o frăţie între Biserica lui Hristos (donatiştii) şi sinagoga Satanei (catolicii). [Aug. *Bot.* 7.24.46 (*CSEL* 51:357)]

Răspunzînd acestei acuzaţii, Augustin a insistat asupra tainei predestinării, prin care cei care nu făceau parte din Biserica una „sînt deja ceea ce urma să fie în cele din urmă”. [Vezi *supra*, pp. 307-308] [Aug. *Bot.* 4.3.4 (*CSEL* 51:225)] Potrivit doctrinei sale despre predestinare, creştinii de aici şi de acum trebuiau să caute semne care să le dovedească dacă cineva aparţinea sau nu adevăratei Biserici în care se împărtăşea harul. Însă sfinţenia şi desăvîrşirea preoţilor şi episcopilor nu puteau fi un astfel de semn, aşa cum credea tradiţia nord-africană. De mai bine de douăzeci de ori pe parcursul cîtorva capitole ale tratatului său împotriva lui Petilian donatistul, Augustin punea întrebarea: „Dacă ne preocupă conştiinţa celui care dăruieşte sfinţenie, atunci ce mijloace putem găsi pentru a curăţi pe cineva care primeşte botezul cînd conştiinţa celui care dăruieşte a fost murdărită fără ştiinţa celui care urmează să primească Sfînta Taină din mîinile lui?”. [Aug. *Petil.* 3.15.18 (*CSEL* 52:176)] Pînă la sfîrşitul istoriei şi înfrîngerea morţii, „nu va sosi vremea cînd Biserica, în întregul ei, va fi complet fără pată sau zbîrcitură sau ceva de acest fel”. [Aug. *Ep.* 185.38 (*CSEL* 57:34)] Aşadar, nimeni nu putea deveni desăvîrşit şi sfînt „atîta vreme cît este despărţit de unitatea trupului” lui Hristos. [Aug. Ep. 185.42 (CSEL 57:36)] Şi astfel, „aşa cum există în Biserica cea catolică ceva care nu este catolic, aşa poate să existe şi ceva care este catolic în afara Bisericii celei catolice”. [Aug. *Bot.* 7.39.77 (*CSEL* 51:363)] Nici lipsa de sfinţenie din Biserica universală practică şi nici posibilitatea sfinţeniei în afara ei nu puteau să-i scuze pe „duşmanii unităţii creştine din întreaga lume” pentru faptul că perpetuau schisma. [Aug. *Petil.* 1.18.20 (*CSEL* 52:16)]

În acelaşi timp, unitatea catolică nu scutea Biserica de responsabilitatea de a se strădui să dobîndească acea desăvîrşire pe care o putea crea harul în condiţiile existenţei istorice. Augustin nu voia să spună „că disciplina Bisericii trebuie lăsată deoparte şi că fiecăruia îi este îngăduit să facă orice doreşte fără nici un fel de înfrînare”. [Aug. *Petil.* 3.4.5 (*CSEL* 52:166)] Răspunzînd diferitelor acuzaţii de imoralitate în rîndul episcopilor Bisericii, Augustin susţinea că acuzaţiile donatiste erau nefondate; [Aug. *Petil.* 2.36.84 (*CSEL* 52:69)] şi că numărul mare de episcopi şi preoţi excluşi din Biserică pentru diverse păcate era o dovadă a faptului că excomunicarea mai era încă practicată de „credincioşii, vrednicii şi chibzuiţii slujitori ai lui Hristos”. [Aug. *Petil.* 3.37.43 (*CSEL* 52:197)] Dar, de fapt, Augustin considera că excomunicarea – şi implicit problema moralităţii membrilor Bisericii,

inclusiv a episcopilor şi a preoţilor – aparţine mai curînd sferei disciplinei decît sferei doctrinei. Păcatele personale şi publice erau într-adevăr dăunătoare Bisericii, dar pierderea desăvîrşirii personale a unui episcop nu invalida harul mijlocit prin Sfintele Taine administrate de acesta, căci, la drept vorbind, ele nu erau Tainele sale, ci aparţineau Bisericii – şi lui Hristos. Biserica nu se prăbuşise şi nici botezul nu fusese distrus chiar dacă fusese administrat de către un episcop decăzut. Biserica universală continua să rostească rugăciunea din Tatăl nostru: „Şi ne iartă nouă greşelile noastre".

Aug. *Ep.* 185.39 (*CSEL* 57:35)

Desăvîrşirea şi sfinţenia Bisericii nu erau echivalente cu sfinţenia membrilor sau a preoţilor ei, ci cu sfinţenia harului dăruit prin Sfintele Taine. Aşa cum spunea Optatus, înaintaşul lui Augustin în polemica antidonatistă, „Biserica este una, iar sfinţenia ei vine din Sfintele Taine. Nu trebuie judecată după mîndria oamenilor". Augustin sublinia consecinţele logice ale acestui argument. Botezul „îi aparţine lui Hristos, indiferent de cine îl dă". El prefera să lase anumite chestiuni de cazuistică pe seama unui conciliu regional sau ecumenic; dar dacă era întrebat care este părerea lui, nu „ezita să spună că sînt cu adevărat botezaţi toţi aceia care au primit botezul în orice loc, de la orice fel de om, atîta vreme cît a fost pecetluit cu cuvintele Evangheliei şi a fost primit de către aceştia fără minciună şi cu un strop de credinţă". Această interpretare a făcut ca sfinţenia Bisericii să fie obiectivă şi dumnezeiască, un dar al harului sacramental care transcende desăvîrşirea celui care mijloceşte şi chiar şi a celui care primeşte; „adevărul şi sfinţenia Sfintelor Taine nu depind de ceea ce crede cel care le primeşte şi de cîtă credinţă este el impregnat". Cu alte cuvinte, desăvîrşirea ca o condiţie morală nu făcea parte constitutivă Bisericii, ci deriva din întemeierea ei pe harul lui Dumnezeu.

Optat. *Donat.* 2.1 (*CSEL* 26:32)

Aug. *Bot.* 6.10.15 (*CSEL* 51:309)

Aug. *Bot.* 7.53.102 (*CSEL* 51:373-374)

Aug. *Bot.* 3.14.19 (*CSEL* 51:208)

Unitatea, pe de altă parte, nu era rezultatul final al unui lung proces de dezvoltare, ci corolarul imediat şi necesar al harului. „Dacă botezul este Sfînta Taină a harului, în vreme ce harul însuşi reprezintă nimicirea păcatelor, atunci harul botezului nu este prezent în rîndul ereticilor [deşi botezul este]. Aşadar, este un singur botez şi o singură Biserică, aşa cum este o singură credinţă". Păcatul care ameninţa Biserica nu era adulterul şi nici măcar apostazia personală a unui episcop, ci schisma. Făcînd un joc de cuvinte pe marginea termenului latinesc *traditor*, care însemna „cel care predă", fie ca trădător, fie ca

Aug. *Bot.* 7.19.37 (*CSEL* 51:355)

Aug. *Petil.* 3.32.37 (*CSEL* 52:192)

mijlocitor, Augustin susţinea că adevăratul urmaş al lui Iuda, „care l-a trădat pe Hristos", nu era episcopul care în vremea persecuţiilor a predat o Biblie soldaţilor romani, ci cel „care nu i s-a încredinţat lui Hristos alături de întreaga lume" şi care era, aşadar, un adevărat *traditor*, adică unul care a trădat unitatea catolică a Bisericii. Preocuparea pentru desăvîrşire îşi avea locul potrivit ataşamentul faţă de har, mijlocit de Biserică şi Sfintele Taine. În cadrul unităţii acestei Biserici era destul de făcut pentru a aduce „actualitatea maculată" a Bisericii luptătoare mai aproape de Biserica aşa cum este ea în desăvîrşirea care aparţine minţii şi voinţei lui Dumnezeu. Sau, aşa cum mărturisea retoric Augustin într-o frază care rezuma concepţia lui despre har şi desăvîrşire în raport cu Biserica şi Sfintele Taine: „Reveniţi în sînul Bisericii. Cei pe care i-aţi rănit, aduceţi-i să fie tămăduiţi prin leacul harului. Cei pe care i-aţi ucis, aduceţi-i să fie înviaţi prin viaţa milosteniei. Înţelegerea frăţească este bineplăcută lui Dumnezeu. Domnul spune: «dacă doi dintre voi se vor învoi pe pămînt în privinţa unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor». Dacă aceasta este adevărat pentru doi oameni, atunci cu atît mai adevărat este pentru două neamuri! Să ne prosternăm împreună în faţa Domnului. Voi împărtăşiţi unitatea noastră; lăsaţi-ne şi pe noi să vă împărtăşim căinţa; şi fie ca milostenia să acopere mulţimea păcatelor".

Aug. *Petil.* 2.8.20 (*CSEL* 52:32)

K. Adam (1954) 223

Mat. 18,19

Aug. *Bot.* 2.13.18 (*CSEL* 51:194)

De-a lungul acestui conflict pe marginea relaţiei dintre harul sacramental şi desăvîrşire, „problema [Bisericii şi sectei] apare limpede mai întîi în opoziţia dintre concepţia lui Augustin despre Biserica sacramentală şi ierarhică şi donatişti". Ea a fost rezolvată printr-o doctrină a obiectivităţii harului care va deveni normă în creştinătatea universală, în special cea apuseană, timp de mai bine de un mileniu. Dacă desăvîrşirea putea fi atinsă de oricine în această viaţă, atunci ea venea prin acest har mijlocit de Biserică şi Sfintele Taine, aşa încît o distrugere a unităţii Bisericii de dragul sfinţeniei Bisericii era cu totul dăunătoare. Teologia augustiniană a harului a fost astfel nevoită, înainte de transformarea relaţiei dintre natură şi har într-o problemă doctrinară majoră, să accepte principiul potrivit căruia eficienţa Sfintelor Taine, şi în special a botezului, este garantată *ex opere operato* de simpla săvîrşire a acestui act, şi nu *ex opere operantis* de efectul asupra actului din partea celui care îl săvîrşeşte. Pe de o parte, acest lucru asigura prioritatea iniţiativei divine; căci Dumnezeu, şi nu episcopul sau preotul, săvîrşea botezul, hirotonia şi

Troeltsch (1960) 333

acordarea harului sacramental. În acelaşi timp, cel care primea Euharistia sau candidatul la botez sau la hirotonie avea iniţiativa de a veni să primească harul mijlocit prin Sfînta Taină. Aşadar, pe de altă parte, iniţiativa îi aparţinea credinciosului (exceptînd cazul botezului pruncilor). Şi, cum va demonstra teologia medievală în repetate rînduri, doctrina *ex opere operato* putea sta la temelia strădaniei de a atribui iniţiativei omului rolul decisiv în determinarea relaţiei dintre Dumnezeu şi om; desăvîrşirea pregătirii omului pentru a primi Sfintele Taine putea determina harul primit.

În cazul pelagianismului, Augustin a avut de luptat cu o teologie care părea să-i confere omului putinţa de autodeterminare prin afirmarea posibilităţii de a atinge putinţa de a nu păcătui în această viaţă fără ajutorul harului; punctul lui de vedere în controversa pelagiană a influenţat concepţia occidentală cu privire la necesitatea harului tot atît de profund ca şi punctul lui de vedere în controversa donatistă, care a influenţat concepţia occidentală cu privire la mijlocirea harului. Dintre cei trei conducători ai pelagianismului, Pelagius „era cel mai puţin interesat de dogmă"; Iulian din Eclanum a fost „artizanul" „dogmei pelagiene" şi „ultimul şi probabil cel mai înverşunat" dintre adversarii lui Augustin; iar Celestius declara deschis, potrivit lui Augustin, ceea ce era doctrina reală, dar nemărturisită a lui Pelagius. Trebuie făcută totuşi distincţia între preocupările religioase şi morale ale lui Pelagius şi modul cum sînt acestea interpretate în scrierile lui Augustin, şi trebuie, de asemenea, avute în vedere deosebirile dintre Pelagius şi pelagieni. Totuşi, pelagianismul ca opţiune doctrinară a fost cel care s-a aflat la originea polemicilor antipelagiene ale lui Augustin şi formulărilor dogmatice ale Bisericii de Apus. Este posibil să se fi făcut o nedreptate, în acest caz, ca şi în alte controverse dogmatice, însă a fost o nedreptate care a făcut istorie.

Loofs (1904) 764

Aug. *Iul.* 6.11.36 (*PL* 44:842)

Bonner (1963) 344

Aug. *Pecc. orig.* 6.6 (*CSEL* 42:170)

Relaţia dintre har şi desăvîrşire era esenţială în doctrina pelagiană despre om, iar desăvîrşirea era cerută în pasaje biblice precum cel din Evanghelia după Matei 5,48, „o poruncă pe care [Iisus] n-ar fi dat-o dacă ar fi ştiut că ceea ce a poruncit nu poate fi împlinit". Darea unei porunci implica o putinţă din partea ascultătorului de a se supune poruncii. Nu numai Predica de pe Munte, ci şi predicile moralizatoare din Vechiul Testament spuneau foarte clar ca „fiecare să fie pedepsit cu moartea pentru păcatul său"

apud Aug. *Pecc. merit.* 2.15.22 (*CSEL* 60:94)

apud Aug. *Perf. just.* 3.6 (*CSEL* 42:7)

Deut. 24,16

şi că omul este în stare să asculte poruncile Domnului şi poate fi tras la răspundere dacă le încalcă. În această accentuare a responsabilităţii, credinţa juca un rol esenţial. Dumnezeu „îşi propunea să-i salveze doar prin credinţă pe cei despre care ştia că vor crede". Credinţa era echivalentă vieţii neprihănite căci garanta iertarea păcatelor trecute, ispăşite în prezent, şi îl pregătea pe om pentru faptele bune din viitor. Dumnezeu îl îndreptăţea pe păcătos, pe care intenţiona să-l converteascǎ *sola fide*, doar prin credinţă, şi căruia intenţiona să-i ierte păcatele *sola fide*. Poruncile şi avertismentele din Scriptură erau întărite şi de pildele sfinţilor, „care nu numai că au trăit fără prihană, dar au dus o viaţă plină de sfinţenie", de la Abel şi Enoh la Iosif şi Ioan. Fecioara Maria era un caz special, „căci despre ea trebuie să recunoaştem că a fost fără de prihană". Augustin a fost şi el nevoit să recunoască acest lucru, refuzînd „din respect faţă de Domnul" pînă şi să ridice problema păcatului în cazul ei; „căci de la El ştim ce revărsare de har pentru înfrîngerea păcatului s-a făcut asupra celei care a avut meritul de a-L zămisli şi a-L naşte pe Cel care a fost neîndoielnic fără de păcat".

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 3.13 (*PL* 45:1252)

Pelag. *Rom.* 8.29 (Souter 2:68)

Pelag. *Rom.* 4.6 (Souter 2:37)

Pelag. *Rom.* 4.5 (Souter 2:36)

Pelag. *apud* Aug. *Nat. et grat.* 36.42 (*CSEL* 60:263); Pelag. *apud* Aug. *Grat. Christ.* 48.53 (*CSEL* 42:164)

Aug. *Nat. et grat.* 36.42 (*CSEL* 60:263-264)

Rezolvarea pelagiană a paradoxului harului se baza pe o definiţie a harului, fundamental diferită faţă de definiţia augustiniană. Pelagius avea renumele de „a se opune harului lui Dumnezeu". Tratatul lui despre har crea impresia că insistă „aproape deloc pe alte înzestrări decît înzestrarea şi capacitatea firii, în timp ce făcea harul lui Dumnezeu să fie alcătuit numai din acestea". Părea că în această lucrare „el apără cu fiecare argument firea omului în dauna harului lui Dumnezeu, prin care este îndreptăţit păcătosul şi prin care noi sîntem creştini". Pelagius a fost acuzat de a nu fi recunoscut acel har „care nu este nici fire înzestrată cu liber arbitru, nici cunoaşterea Legii şi nici măcar iertarea păcatelor, ci ceea ce este necesar în toate faptele noastre". Răspunzînd acestei acuzaţii, el a atribuit însuşirea de a nu păcătui „necesităţii firii" şi, prin urmare, lui Dumnezeu în calitate de „Creator al firii". „Cum, atunci, se poate spune că este fără harul lui Dumnezeu ceva care este zugrăvit ca aparţinînd lui Dumnezeu în chip deosebit?" Harul era necesar fiecărei ore şi fiecărei clipe a vieţii, fiecărei fapte, iar cei care negau acest lucru trebuiau anatematizaţi.

Aug. *Persev.* 20.53 (*PL* 45:1026)

Aug. *Gest. Pelag.* 22.46 (*CSEL* 42:100)

Aug. *Grat. Christ.* 35.38 (*CSEL* 42:154)

Aug *Retract.* 2.68 (*CSEL* 36:180)

Aug. *Gest. Pelag.* 31.56 (*CSEL* 42:110)

Pelag. *apud* Aug. *Nat. et grat.* 51.59 (*CSEL* 60:276)

Pelag. *apud* Aug. *Grat. Christ.* 2.2 (*CSEL* 42:125)

Harul avea o împătrită semnificaţie pentru Pelagius: doctrină şi revelaţie; dezvăluire a viitorului, cu răsplătirile şi pedepsele cuvenite; ilustrare a ispitirilor diavolului;

Pelag. *apud* Aug. *Grat. Christ.* 7.8 (*CSEL* 42:131-132)

şi „luminare prin darul variat şi tainic al harului ceresc". Acest har nu era identic cu firea sau legea creaţiei, însă ele făceau parte integrantă din har. „Mărturisim un har variat al lui Hristos. Primul lui dar este acela că am fost zidiţi din nimic, cel de-al doilea este că, prin raţiunea noastră, sîntem superiori celor care trăiesc după simţuri".

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 1.94 (*PL* 45:1111)

Orice compromitere a firii echivala cu o compromitere a harului. Atît Augustin, cît şi Pelagius considerau harul necesar desăvîrşirii; însă Augustin vedea în har cunoaşterea binelui, bucuria de a face binele şi putinţa de a dori binele, în timp ce pentru Pelagius „putinţa" (*posse*) venea de la Dumnezeu, dar atît „voinţa" (*velle*), cît şi „fapta" (*esse*) depindeau de liberul arbitru al omului.

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 3.189; 3.196 (*PL* 45: 1330; 1331-1332)

Aug. *Grat. Christ.* 3.4-4.5 (*CSEL* 42: 127-128)

Cînd harul şi firea, desăvîrşirea şi neprihănirea erau interpretate în felul acesta, doctrina păcatului originar părea absurdă şi nedreaptă. Era un afront la adresa justiţiei divine „fără de care nu există Dumnezeire". Sub pretextul harului era propovăduită de fapt o nouă doctrină a destinului, din moment ce omul nu putea să nu păcătuiască dacă Dumnezeu nu îi insufla o nouă dorinţă împotriva voinţei lui. Însă această concepţie asupra păcatului îl făcea pe om incapabil de mîntuire. Păcatul nu putea fi explicat prin căderea lui Adam, transmisă prin perpetuarea neamului omenesc, prin căsătorie şi unire trupească. Căci păcatul „este dus mai departe prin imitare, săvîrşită prin voinţă, învinuită de raţiune, dovedită prin lege, pedepsită de dreptate"; şi nici una dintre acestea nu ar fi adevărate dacă ar prevala doctrina păcatului originar. Doctrina păcatului originar era contradictorie. „Dacă păcatul este firesc, nu este voluntar; dacă este voluntar, nu este înnăscut. Aceste două definiţii sînt la fel de contradictorii ca şi necesitatea şi voinţa [liberă]". Chiar şi după săvîrşirea păcatului voinţa rămîne la fel de liberă ca şi înainte, căci omul continuă să aibă „posibilitatea de a săvîrşi păcatul sau de a se înfrîna". Această doctrină a păcatului a fost rezumată de către Celestius în şase fraze: „Adam a fost creat muritor şi ar fi murit indiferent dacă ar fi păcătuit sau nu; păcatul lui Adam l-a afectat numai pe el, nu şi neamul omenesc; Legea duce către împărăţia [cerurilor], la fel ca şi Evanghelia; chiar şi înainte de venirea lui Hristos au fost oameni fără păcat; pruncii nou-născuţi sînt în aceeaşi stare în care era Adam înainte de cădere; prin moartea şi păcatul lui Adam nu moare întregul neam omenesc şi nici nu înviază prin învierea lui Hristos".

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 1.38 (*PL* 45:1064)

apud Prosp. *Ep. Ruf.* 3.4 (*PL* 51:79); *apud* Aug. *Pelag.* 2.5.10 (*CSEL* 60:469)

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 3.188; 3.208 (*PL* 45: 1329; 1335)

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 2.74 (*PL* 45:1173)

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 4.93 (PL 45:1393)

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 1.91 (*PL* 45:1108)

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 1.78 (*PL* 45:1102)

apud Aug. *Gest. Pelag.* 11.23 (*CSEL* 42:76); *apud* Aug. *Pecc. orig.* 11.12 (*CSEL* 42:173-174)

Multe dintre aceste consideraţii îşi trag seva din tradiţie precum şi din gîndirea teologilor răsăriteni contemporani [lui Augustin]. În plus, ele sînt combinate cu o concepţie trinitară ortodoxă impecabilă. Pelagius declara: „Cred în Treimea cu unică substanţă şi mărturisesc potrivit învăţăturilor Sfintei Biserici catolice". Înainte de izbucnirea controversei despre păcat şi har el scrisese un tratat intitulat *Despre credinţa în Sfinta Treime*. Pelagius avea reputaţia de a propovădui „dreapta credinţă". Şi Celestius putea să spună crezul din toată inima „de la Treimea Dumnezeirii unice pînă la învierea morţilor ce va să fie". Dacă piatra de temelie a ortodoxiei era aderarea la adevărata credinţă cu privire la Treime şi la persoana lui Hristos, atunci era incorect ca această doctrină a păcatului şi harului să fie considerată o „erezie". Cei care susţineau doctrine greşite în această privinţă trebuiau trataţi „drept neînţelepţi, nu drept eretici, căci nu există nici o dogmă". Chestiunile aflate în discuţie nu ţineau de o dogmă promulgată în mod oficial, ci se mai aflau încă în zona dezbaterilor. „Dacă s-au ivit probleme dincolo de cuprinderea credinţei", declara Celestius, „pe marginea cărora ar putea exista disensiuni în rîndul multor persoane, în nici un caz nu m-am considerat îndreptăţit să mă pronunţ în legătură cu vreo dogmă, de parcă aş avea o autoritate definitivă în acest sens; dar orice concluzii am tras din izvorul profeţilor şi apostolilor, le-am prezentat spre aprobare... aşa încît, dacă s-a strecurat vreo greşeală omenească, din neştiinţă, ea poate fi îndreptată". Astfel de chestiuni erau „întrebări şi nu erezii" (*quaestionis, non haeresis*). Printre aceste întrebări se numărau probleme precum transmiterea păcatului prin perpetuarea neamului omenesc.

apud Aug. *Gest. Pelag.* 11.25 (*CSEL* 42:79-80)

apud Aug. *Gest. Pelag.* 19.43 (*CSEL* 42: 99)

Gennad. *Vir. ill.* 43 (*TU* 14-I:77); Aug. *Ep.* 186.1 (CSEL 57:45)

Aug. *Pecc. orig.* 23.26 (*CSEL* 42:185)

apud Aug. *Gest. Pelag.* 34.59 (*CSEL* 42:115)

apud Aug. *Gest. Pelag.* 6.16 (*CSEL* 42:69)

apud Aug. *Pecc. orig.* 23.26 (*CSEL* 42:185)

apud Aug. *Pecc. orig.* 4.3 (*CSEL* 42:169)

Însă simbolul ortodoxiei trinitare, crezul de la Niceea, cuprindea următoarea afirmaţie: „Mărturisim [în versiunea latinească «Mărturisesc»] un botez spre iertarea păcatelor". Pînă în prima jumătate a veacului al V-lea aceasta însemna, de regulă, botezul pruncilor. Atît de mult însemna această regulă, încît ambele părţi aflate în conflictul pe tema harului şi desăvîrşirii au fost nevoite să confirme validitatea şi necesitatea practicii. Pentru Augustin, botezul pruncilor era „ceea ce păstrează Biserica universală de la tradiţie". Şi pentru Iulian din Eclanum era absolut necesar; Celestius declara, probabil „sub presiune": „Am spus dintotdeauna că pruncii au nevoie de botez şi trebuie să fie botezaţi"; şi probabil Pelagius era cel care a afirmat că „pruncii trebuie

Symb. Nic. - CP (Schaff 2:58)

Aug. *Bot.* 4.24.31 (*CSEL* 51:259)

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 3.149 (PL 45:1308)

Aug. Ep. 157.22 (CSEL 44:471)

apud Aug. *Pecc. orig.* 4.3 (*CSEL* 42:169)

apud Aug. *Pecc. merit.* 1.30.58 (*CSEL* 60:57)

botezaţi ca să fie cu Hristos în împărăţia lui Dumnezeu". Dar cînd aceste mărturii în sprijinul practicii botezului pruncilor deveneau mai precise, deosebirea dintre cele două atitudini era evidentă. Se pare că fraza „pruncii să fie botezaţi nu ca să primească iertarea păcatului, ci ca să fie sfinţiţi întru Hristos" a fost cea care i-a atras suspiciunea lui Augustin că ceva nu era în regulă în doctrina unora despre păcatul originar. Ulterior, Pelagius şi-a reafirmat sprijinul pentru botezul pruncilor prin întrebarea retorică: „Cine este atît de rău încît să-şi dorească să-i excludă pe prunci din împărăţia cerurilor, interzicîndu-le lor botezul şi naşterea a doua oară în Hristos?". Iulian din Eclanum spunea că pruncii trebuie botezaţi chiar dacă sînt creaţi buni, căci aceasta îi face mai buni prin înnoire şi adoptare ca prunci ai lui Dumnezeu.

Aug. *Pecc. merit.* 3.6.12 (*CSEL* 60:139)

apud Aug. *Pecc. orig.* 18.20 (*CSEL* 42:180-181)

apud Aug. *Jul. op. imperf.* 3.151 (*PL* 45:1308)

Şi astfel, după cum nota Augustin, „nici măcar ei nu au tăgăduit vreodată neputinţa ca pruncii să intre în împărăţia cerurilor fără botez. Dar nu aceasta este problema; ceea ce discutăm este legat de ştergerea păcatului originar la prunci". Mergînd pe linia lui Ciprian, Augustin susţinea că numai concepţia lui despre păcatul originar justifică implicaţiile practicii. În controversa legată de firea divină a lui Hristos, ambele părţi recunoscuseră legitimitatea preaslăvirii lui Hristos, însă se deosebeau în ceea ce priveşte tipul de dumnezeire care îi era atribuită în unele imnuri; în cele din urmă, s-a tras concluzia că singura cale de a justifica o astfel de preamărire fără a naufragia în monoteismul biblic era mărturisirea potrivit căreia „El este consubstanţial Tatălui". În mod similar, acceptarea de către pelagieni a botezului pruncilor pentru „mîntuire" era cu totul incompatibilă cu antropologia lor, în timp ce teoria augustiniană oferea o justificare teologică pentru o practică sacramentală statornică. Doctrina păcatului originar, a căderii, a transmiterii păcatului şi a necesităţii harului părea să aibă sens în cazul botezului pruncilor şi să justifice frecvenţa de neclintit cu care oamenii, confruntaţi cu alternativele lui Adam, au făcut întotdeauna alegerea lui Adam. Desăvîrşirea nu era posibilă fără har şi, chiar şi cu ajutorul harului, era mai curînd un ţel decît o împlinire. De aceea, între cele opt canoane ale Sinodului de la Cartagina, de la 1 mai 418, împotriva pelagianismului, se număra şi următorul: „Cel care tăgăduieşte că pruncii nou-născuţi trebuie să fie botezaţi sau cine spune că ei sînt botezaţi spre iertarea păcatelor, dar nu poartă nimic din păcatul originar al lui Adam care este

Aug. *Pecc. orig.* 19.21 (*CSEL* 42:181)

Aug. *Ep.* 175.6 (*CSEL* 44:660-662); Aug. *Pecc. orig.* 19.21 (*CSEL* 42:181) Aug. *Pred.* 294 (*PL* 38:1335-1348)

spălat prin baia înnoirii, aşa încît forma de botez «spre iertarea păcatelor» nu este înţeleasă a fi adevărată în cazul lor, ci mincinoasă, să fie anatema". Iar în persoana lui Celestius, pelagianismul a fost condamnat drept erezie de către Sinodul de la Efes din 431.

Syn. Carth. (418) *Can.* (Mansi 3:811)

C. Ef. (431) *Anat.* (*ACO* 1-1-3:27)

Înzestrarea firii şi darul supraadăugat

Condamnarea oficială a pelagianismului nu implica o adoptare necondiţionată a augustinismului, care în multe privinţe a depăşit chiar şi tradiţia teologică occidentală (ca să nu mai vorbim de tradiţia răsăriteană) prin afirmarea unei doctrine a predestinării, inclusiv predestinarea la osîndă, şi a necesităţii harului. Chiar şi cei care au făcut front comun împotriva lui Pelagius au refuzat să accepte forma extremă a acestei doctrine a harului predestinării. Tendinţa de a înscrie orice doctrină într-o anumită orientare de grup a condus la inventarea numelui „semipelagianism", care este încă şi mai inutil decît majoritatea denumirilor de acest fel. Augustin însuşi recunoştea că cei care nu erau de acord cu el în privinţa predestinării erau „fraţi de-ai noştri", a căror acceptare a doctrinelor păcatului originar şi a harului „îi deosebeşte din plin de greşeala pelagienilor". Aceşti fraţi propovăduiau că mîntuirea nu se dobîndeşte „prin propriile noastre fapte, ci prin harul lui Dumnezeu". Ei urmau toate învăţăturile lui Augustin, cu excepţia doctrinei predestinării. Erau cu adevărat „mădulare ale aceluiaşi trup şi părtaşi împreună cu noi la harul lui Hristos (*concorporales et comparticipes gratiae Christi*)". Oscilau, după cum spuneau ei, între Scylla şi Charybda şi susţineau că atitudinea lor nu trebuie confundată cu „înţelegerea profană a cuiva care pune totul pe seama liberului arbitru şi crede că harul lui Dumnezeu este acordat în funcţie de meritele omului", căci ei afirmau fără rezerve „că harul lui Dumnezeu este dăruit cu prisosinţă". Deşi îl criticau pe Augustin, ei nu negau faptul că, prin căderea lui Adam, firea omenească şi-a pierdut puterile (*virtutes*) pe care nu le putea redobîndi decît cu ajutorul harului.

Faust. *Rei. Grat.* 1.1 (*CSEL* 21:6-12)

Aug. *Praed. sanct.* 1.2 (*PL* 44:961)

Prosp. *Ep. Aug.* 3 (*PL* 51:69)

Prosp. *Ep. Aug.* 9 (*PL* 51:74)

Prosp. *Coll.* 1.2 (*PL* 51:217)
Faust. *Rei. Grat.* 1.1 (*CSEL* 21:7)

Cassian *Coll.* 13.16 (SC 54:176)

Prosp. *Resp. Gen.* 3 (*PL* 51:190)

Această atitudine de opoziţie faţă de Augustin şi-a cîştigat renumele de „semipelagianism" în secolul al XVI-lea, dar încă din veacul al V-lea apărătorii lui Augustin o numeau „reminiscenţă a ereziei pelagiene" (*Pelagianae pravitatis reliquiae*). Termenul este folosit pentru desemnarea

Prosp. *Ep. Aug.* 7 (*PL* 51:72)

unui grup de teologi din secolele al V-lea şi al VI-lea, între care s-au remarcat în mod deosebit Ioan Cassian, Vincenţiu de Lerin şi Faust din Riez. Apărătorilor lui Augustin împotriva acestor teologi li s-a părut contradictoriu să afirme că harul este necesar din cauza păcatului originar, dar, în acelaşi timp, să respingă doctrina predestinării. „Nu vor să susţină nici unul dintre lucrurile care au fost condamnate, dar totuşi vor să respingă unele dintre lucrurile care au fost apărate?" Aceasta era tocmai ceea ce doreau. Catalogînd drept în acord cu învăţătura Bisericii nu numai ceea ce fusese afirmat de către conciliile Bisericii, dar şi teoriile personale ale lui Augustin, Prosper din Aquitania considera că această poziţie „nu este în armonie nici cu ereticii, nici cu catolicii", fiind contrară ambelor grupări. El a tras de aici concluzia că două interpretări incompatibile ale harului nu puteau să coexiste. „Dacă ambele doctrine trebuie propovăduite în sînul Bisericii unice în aşa fel încît nici una dintre ele să nu o excludă pe cealaltă, ci să se completeze reciproc, atunci se poate spune că acceptăm ceea ce susţin pelagienii şi că pelagienii, acceptă ceea ce susţinem noi". Însă un asemenea compromis nu ar însemna că pelagienii au devenit catolici, ci catolicii au devenit pelagieni. Şi totuşi, potrivit acestor „reminiscenţe ale pelagianismului", se spunea, în spiritul lui Augustin şi împotriva lui Pelagius, că „atunci cînd a păcătuit Adam, fiecare om a păcătuit". Diferenţa dintre ei consta în insistenţa asupra implicaţiilor doctrinei păcatului originar pentru doctrina predestinării: dacă viziunea augustiniană asupra predestinării era corectă, spuneau criticii, atunci rezultă din invitaţia lui Hristos adresată tuturor celor care trudesc şi sînt împovăraţi că „nu toţi sînt împovăraţi de păcatul originar sau prezent" şi că, prin urmare, pasajul din Romani 5,12, care i-a servit atît de bine lui Augustin drept dovadă împotriva pelagianismului, nu putea să fie adevărat.

Prosp. *Coll.* *1.2* (*PL* 51:217)

Prosp. *Coll.* 3.1 (*PL* 51:221)

Prosp. *Coll.* 18.2 (*PL* 51:264)

Prosp. *Ep. Aug.* 3 (*PL* 51.69)

Vezi *supra*, pp. 309-310
Cassian *Coll.* 13.7 (*SC* 54:156)

Obiecţia principală era că Augustin rezolvase paradoxul inevitabilităţii şi responsabilităţii cu preţul responsabilităţii şi că slăvea harul micşorînd importanţa firii şi a liberului arbitru. „Dacă sînteţi atenţi, veţi recunoaşte cu uşurinţă cum în paginile Scripturii uneori este afirmată puterea harului, iar alteori acordul voinţei omului". Harul şi libertatea se aflau într-un fel de antinomie, care fusese rezolvată mai întîi în favoarea libertăţii, iar acum era rezolvată în favoarea harului, dar care, potrivit „legii credinţei Bisericii", nu trebuia rezolvată în nici un fel.

Faust. *Rei. Grat.* 1.13 (*CSEL* 21:44)

Cassian *Coll.* 13.11 (*SC* 54:163)

Era o încălcare a legii credinţei şi a învăţăturii Părinţilor să se propovăduiască, aşa cum făcea Augustin, că Dumnezeu îi cheamă numai pe cei aleşi după voia lui. Doctrina augustiniană se opunea autorităţii tradiţiei. Afirmarea unui har special al lui Dumnezeu care era dăruit celor aleşi fără nici un efort din partea lor amintea de cuvintele diavolului adresate lui Iisus, „Aruncă-Te jos", şi îi ispitea pe credincioşi să respingă credinţa străveche şi universală a Bisericii catolice în favoarea unei idei noi şi eretice.

apud Prosp. *Ep. Aug.* 2 (*PL* 51:68)

Mat. 4,6

Vinc. Ler. *Comm.* 26.37 (Moxon 107-110)

Însă doctrina lui Augustin nu era numai nouă şi eretică, ci chiar păgînă, căci era o „teorie fatalistă" (*fatalis persuasio*). Vorbea mult despre har, dar „în numele harului [Augustin] propovăduieşte fatalismul". Predestinarea era doar o modalitate eufemistică de a reintroduce noţiunea păgînă a necesităţii oarbe. Doctrina augustiniană părea să fie rezumată în teza potrivit căreia „prin predestinarea dată de Dumnezeu, oamenii sînt sortiţi să păcătuiască şi împinşi la moarte de un fel de necesitate oarbă". Însă fatalismul, chiar şi sub masca doctrinei creştine a predestinării, ar conduce la concluzii pe care orice creştin le-ar considera revoltătoare. Cînd se vorbea în pasajul din Romani 1,28 despre faptul că Dumnezeu i-a lăsat pe oameni la mintea lor, fără judecată, acest lucru nu trebuia interpretat în mod fatalist; căci „cineva care este osîndit din pricini trecute nu este zdrobit de soartă, ci condamnat de o judecată" care este dreaptă. Era o *reductio ad absurdum* a viziunii augustiniene despre predestinarea absolută să se tragă concluzia că „Dumnezeu nu doreşte ca toţi creştinii să sporească în credinţă, ci vrea ca mulţi dintre ei să se lepede de credinţă". În mod similar, se putea spune că, dacă această viziune era corectă atunci adulterul, incestul şi crima s-au întîmplat toate întrucît a fost voia lui Dumnezeu. Faptul că Dumnezeu ştia din veşnicie de aceste păcate implică ideea că ele au fost săvîrşite din voia Lui? Ceea ce era necesar pentru a corecta şi lămuri doctrina augustiniană era o definiţie mult mai precisă a predestinării care să o deosebească de preştiinţă. Căci „ceea ce voieşte Dumnezeu este una, iar ceea ce îngăduie Dumnezeu este alta. Aşadar, El voieşte binele şi îngăduie răul şi le preştie din veşnicie pe amîndouă; ajută faptelor bune prin bunătatea Lui şi îngăduie faptelor rele dată fiind libertatea voinţei [omului]".

Faust. *Rei. Grat.* 1.16 (*CSEL* 21:50)

apud Prosp. *Ep. Ruf.* 3 (*PL* 51:79)

apud Prosp. *Ep. Aug.* 3 (*PL* 51:69)

apud Prosp. *Resp. Gall.* 1.1 (*PL* 51:157)

Faust. *Rei. Grat.* 2.10 (*CSEL* 21:87)

apud Prosp. *Resp. Vinc.* 8 (*PL* 51:182)

apud Prosp. *Resp. Vinc.* 10-11 (*PL* 51:182-183)

Faust. *Rei. Grat.* 2.3 (*CSEL* 21:63-65)

Faust. *Rei. Grat.* 2.2 (*CSEL* 21:61)

În joc era nu numai apărarea creştină tradiţională a providenţei divine şi a responsabilităţii umane împotriva acuzaţiei de fatalism, ci însăşi doctrina creştină a mîntuirii. Nu era tocmai uşor ca învăţătura lui Augustin,

potrivit căreia voia lui Dumnezeu trebuie întotdeauna, prin harul suveran, să-şi atingă scopul propus, să fie armonizată cu afirmaţia biblică potrivit căreia mîntuirea universală este voia lui Dumnezeu. Dacă nu erau mîntuiţi toţi oamenii, însemna oare că Dumnezeu nu a voit aceasta sau că voinţa mîntuitoare a lui Dumnezeu nu s-a împlinit? Augustin a recurs la tot felul de argumente pentru a-şi justifica punctul de vedere în raport cu pasajul din 1 Timotei 2,4 în care se spune: „Care voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină". Sintagma „toţi oamenii" se referea la toţi cei predestinaţi, căci toate tipurile de oameni erau reprezentate în rîndurile lor. Aceştia erau învăţaţi de Dumnezeu să vină la Hristos, căci Dumnezeu „voieşte ca toţi aceştia [aleşii] să fie mîntuiţi"; dacă ar fi voit mîntuirea celor care acum dispreţuiesc Cuvîntul, „şi ei ar fi venit neîndoielnic". Pasajul nu spune „că nu există nici un om a cărui mîntuire nu o voieşte [Dumnezeu], ci că nimeni nu este mîntuit dacă nu voieşte Dumnezeu". Citat ca parte dintr-un îndemn la rugăciune, pasajul putea chiar să însemne „că în neştiinţa noastră cu privire la cine va fi mîntuit, Dumnezeu ne porunceşte să dorim ca toţi cei cărora le predicăm pacea să fie mîntuiţi... [1 Timotei 2,4] ar putea de asemenea să fie interpretat în sensul că Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să fie mîntuiţi, făcîndu-ne pe noi să dorim acest lucru".

Aug. *Corresp.* 14.44 (*PL* 44:943)

Aug. *Praed. sanct.* 8.14 (*PL* 44:971)

Aug. *Enchir.* 27.103 (*CCSL* 46:104)

Aug. *Corrept.* 15.46-47 (*PL* 44:944-945)

Însă atunci, criticii lui Augustin aveau dreptate să-i rezume astfel doctrina: „Dumnezeu nu voieşte ca toţi oamenii să fie mîntuiţi, ci doar un anumit număr dintre cei predestinaţi". Recurgîndu-se la sfaturile secrete ale lui Dumnezeu şi vorbindu-se despre „pricinile unei despărţiri [între cei aleşi şi cei nealeşi] pe care înţelepciunea lui Dumnezeu le ţine ascunse în taina dreptăţii Sale" nu puteau fi rezolvate cu adevărat ambiguităţile din doctrina lui Augustin, deşi totuşi „noi trebuie să credem din toată inima şi să mărturisim cu tărie că «Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască»". Cu toate acestea, doctrina augustiniană a predestinării părea să anuleze orice universalism. Căci, aşa cum se întrebau criticii lui Augustin, „cum ne putem închipui, fără să săvîrşim o cruntă blasfemie, că El nu voieşte ca toţi oamenii în general, ci numai unii dintre ei, să fie mîntuiţi? Cei care pier, pier împotriva voinţei Lui".

apud Prosp. *Resp. Gall.* 1.8 (*PL* 51:162)

Prosp. *Resp. Vinc.* 2 (*PL* 51:179)

Cassian *Coll.* 13.7 (SC 54:156)

Era, de asemenea, o cruntă blasfemie împotriva mijloacelor harului ca hotărîrile ascunse ale predestinării divine să fie raportate la mîntuire şi osîndire. Căci aceasta ar însemna că, în cazul celor care nu fuseseră predestinaţi,

apud Prosp. *Resp. Gall.* 1.2 (*PL* 51:157)

apud Prosp. *Resp. Gall.* 1.3 (PL 51:158)

apud Prosp. *Ep.* Aug. 3 (PL 51:69)

Faust. *Rei. Grat.* 2.10 (*CSEL* 21:84)

Vezi *supra*, p. 320

Faust. *Rei. Grat.* 1.14 (*CSEL* 21:47)

Prosp. *Resp. Gall.* 2.2 (*PL* 51:170)

apud Prosp. *Resp. Vinc.* 15 (PL 51:185)

Cassian *Coll.* 13.9 (*SC* 54:160)

Cassian *Coll.* 13.13 (SC 54:169)

Aug. *Corrept.* 7.14 (*PL* 44:925)

apud Prosp. *Ep. Aug.* 6 (PL 51:72)

Faust. *Rei. Grat.* 1.3 (*CSEL* 21:15-17)

harul botezului nu anula păcatul originar. Şi atunci nu ar mai avea nici un rost ca ei să fie înnoiţi prin botez sau să trăiască o viaţă neprihănită. „Totuşi, tuturor oamenilor, fără deosebire, le este dăruită împăcarea pe care Hristos a adus-o prin taina morţii Sale, aşa încît oricine voieşte să vină la credinţă şi să primească botezul acela poate fi mîntuit." În Noul Testament se spune că atunci cînd cineva venea să se boteze „mai întîi era cercetată dorinţa celui care venea şi abia apoi primea harul Celui care înnoieşte". În timpul conflictului cu donatiştii pe marginea desăvîrşirii şi harului, Augustin însuşi a recunoscut că pînă şi un eretic care fusese botezat în numele Treimii nu mai avea nevoie să repete botezul dacă devenea ortodox, botezul păstrîndu-şi prin urmare valoarea. Atunci cum se putea ca, întrucît nu era predestinat, botezul să nu aibă valoare în cazul cuiva care venea din proprie voinţă şi era botezat cum se cuvine? În spiritul atitudinii lui Augustin împotriva donatismului, trebuia recunoscut faptul că botezul era „adevărat şi în cazul celor care nu sporeau în adevăr şi care, din această pricină, nu erau predestinaţi vieţii veşnice". Dar, în cazul lor, botezul părea totuşi o formă fără fond.

La fel părea şi chemarea la căinţă cînd aceasta era adresată celor care nu erau aleşi. Orice astfel de chemare presupunea atît harul divin, cît şi libertatea umană, întrucît omul putea să-şi dorească virtutea, dar nu putea să o primească fără ajutorul lui Dumnezeu. Aşa s-a întîmplat în cazul lui David cînd el şi-a recunoscut vina după ce a fost mustrat. Însă Iuda şi-a trădat Domnul după ce a fost mustrat. Însemna oare aceasta, aşa cum mărturisea necontenit Augustin, că Iuda fusese „ales pentru o lucrare care i se potrivea", iar ceilalţi apostoli „au fost aleşi prin milostenie, dar el prin judecată, ei să moştenească împărăţia [lui Hristos], iar el să verse sîngele [lui Hristos]"? Care era atunci rostul evanghelizării necredincioşilor sau al mustrării credincioşilor? De fapt, care era rostul rugăciunii, dacă totul fusese deja hotărît în taină de Dumnezeu? Pe scurt, doctrina augustiniană a voinţei lui Dumnezeu părea să nu ţină seama de voinţa revelată a lui Dumnezeu, care dorea ca toţi oamenii să fie mîntuiţi, şi părea să recurgă în mod constant la voinţa ascunsă a lui Dumnezeu, care nu era îngăduit a fi cercetată.

Această doctrină părea să fie nu mai puţin aspră în modul cum trata voinţa omului, pe care o numea liberă, deşi îi nega orice libertate autentică. Omul era „un fel de

lucru nesimţitor şi neştiutor care trebuia mutat dintr-un loc în altul". Însă aceasta nu era în acord nici cu împlinirile morale de netăgăduit ale liberului arbitru din afara Bisericii şi nici cu modalitatea de mîntuire din interiorul Bisericii. Puşi în faţa evidenţei virtuţii păgînilor, „cum putem crede că libertatea voinţei lor este înrobită ?". Chiar şi în Noul Testament se recunoaşte faptul că „păgînii care nu au lege din fire fac ale legii". Aceasta reprezenta pentru criticii lui Augustin o dovadă a puterii neîntrerupte a firii, însă pentru susţinătorii lui Augustin se referea la păgînii care fuseseră convertiţi la creştinism. Totuşi, era clar că nu putea fi ocolită problema, trebuind să fie admis faptul că, deşi filozofia greacă şi elocinţa romană, prin exerciţiul raţiunii, au putut să atingă o anumită virtute care conferea decenţă (*honestare*) vieţii în această lume, totuşi, aceasta nu avea nimic de-a face cu viaţa veşnică. În sufletele necredincioşilor nu puteau fi virtuţi autentice. Dar dacă aşa stăteau lucrurile, atunci cum era posibil să se spună, ca în Romani 1,20 de pildă, că ei sînt „fără cuvînt de apărare", cînd neputinţa lor de a atinge virtutea era rezultatul faptului că nu fuseseră predestinaţi ?

Faust. *Rei. Grat.* 1.16 (*CSEL* 21:52)

Cassian *Coll.* 13.4 (*SC* 54:152)

Rom. 2.14

Prosp. *Coll.* 10.2 (*PL* 51:240)

Prosp. *Coll.* 12.4 (*PL* 51:246)

Prosp. *Coll.* 13.3 (*PL* 51:248)

Faust. *Rei. Grat.* 2.10 (*CSEL* 21:86)

Deşi afirmau că fără ajutor divin nici una dintre aceste virtuţi nu putea să atingă desăvîrşirea, criticii lui Augustin insistau asupra faptului că „există neîndoielnic din fire nişte seminţe ale binelui sădite în fiecare suflet de bunătatea Făcătorului". Aceasta nu diminua însă importanţa mîntuirii. Dacă se spunea „că nu trebuie să luăm seama la ceea ce este bun prin fire căci, înainte de venirea lui Hristos, păgînii nu reuşeau să ajungă la mîntuire", replica era următoarea : „Oricine tăgăduieşte că firea trebuie proclamată în însuşirile ei bune, pur şi simplu nu ştie că Făcătorul firii este acelaşi cu Creatorul harului", iar „de vreme ce Creatorul este acelaşi cu Mîntuitorul, unul şi acelaşi este lăudat cînd slăvim una sau cealaltă dintre lucrările Sale". Lăudînd liberul arbitru al omului, era de fapt lăudat Creatorul lui, fără a-i fi diminuat harul.

Cassian *Coll.* 13.12 (*SC* 54:166)

Faust. Rei. Grat. 2.10 (CSEL 21:83)

Acest fapt reieşea limpede chiar din Biblie, unde „darul lui Dumnezeu este modelat după credinţa omului". Uneori, ca de pildă cu ocazia convertirii apostolului Pavel sau a lui Matei, harul divin a precedat oricărei dorinţe sau bunăvoinţe din partea omului. Dar în alte situaţii, cum ar fi cea a lui Zaheu sau a tîlharului de pe cruce, liberul arbitru al omului a avut o oarecare iniţiativă. Prin bunătatea Creatorului, omului încă i-a mai rămas putinţa de a-şi dori mîntuirea. Era greşit să se reducă lucrările complexe

Cassian *Coll.* 13.15 (*SC* 54:175)

Cassian *Coll.* 13.11 (*SC* 54:162)

Cassian *Coll.* 13.9 (*SC* 54:160)

şi variate ale lui Dumnezeu la o singură formulă precum sinergismul pelagian sau concepţia despre predestinare a lui Augustin. Chemările lui Dumnezeu erau variate, aşa cum şi cei chemaţi erau diferiţi. „Şi astfel, înţelepciunea necuprinsă a lui Dumnezeu dăruieşte mîntuire oamenilor cu bunătate necuprinsă şi de nepătruns. Împarte fiecăruia după osteneală harul mărinimiei Sale, aşa încît El voieşte să dăruiască vindecare nu după puterea statornică a slavei Sale, ci după măsura credinţei în care îl găseşte pe fiecare sau pe care a împărţit-o El însuşi fiecăruia". După înfrîngerea pelagianismului, nimeni nu mai ataca suveranitatea harului divin. Prin har se realiza fiecare treaptă a convertirii : dorinţa binelui, deşi cu ajutorul liberului arbitru; putinţa de a practica virtutea, deşi cu ajutorul liberei alegeri ; şi sporirea binelui deja dobîndit, deşi fără pierderea libertăţii.

Cassian *Coll.* 13.15 (*SC* 54:175)

Cassian *Coll.* 13.18 (*SC* 54:181)

Tradiţia augustiniană nu era pregătită să se confrunte cu o asemenea provocare, ce nu nega, precum se credea că o făcuse pelagianismul, rolul harului divin, ci, dimpotrivă, îl preamărea. Ceea ce i se reproşa teologiei augustiniene a harului nu era doctrina harului în sine, ci identificarea primatului harului cu o teorie personală şi idiosincratică a predestinării. Pentru teologul Augustin, o astfel de identificare este posibil să-i fi fost necesară. Este mai puţin limpede de ce a fost ea necesară pentru afirmarea de către Biserică a doctrinei augustiniene a harului, care începînd cu anul 418 nu mai era o chestiune de concepţie personală, ci reflecta intenţiile doctrinare ale Bisericii. Iniţial, importanţa doctrinei harului în dogmatica creştină părea să implice ideea că orice atac asupra viziunii augustiniene ilustra o recrudescenţă a pelagianismului sau cel puţin a rămăşiţelor acestuia. Apărarea harului implica şi ea apărarea doctrinei predestinării fără nici un fel de rezervă. De pildă, Fulgentius din Ruspe urma raţionamentul lui Augustin în interpretarea pasajului problematic din 1 Timotei 2,4 şi declara : „Sînt predestinaţi toţi cei pe care Dumnezeu doreşte să-i mîntuiască şi să-i aducă la cunoştinţa adevărului. Sînt numiţi «toţi», căci sînt mîntuiţi femei şi bărbaţi, din toate neamurile şi stările, de toate vîrstele şi felurile. Voia lui Dumnezeu Cel Atotputernic este întotdeauna împlinită, căci puterea Lui nu este niciodată înfrîntă". Iniţial, argumentul era oferit în sprijinul tezei lui Augustin că ceea ce predestina Dumnezeu nu era reacţia oamenilor, ci propria lui lucrare izbăvitoare, aşa încît îşi făcea alegerea nu pentru că oamenii trebuiau să creadă,

Aug. *Persev.* 13.33 (*PL* 45:1012-1013)

Prosp. *Ep. Aug.* 7 (PL 51 :72)

Fulg. *Ep.* 15.15 (*CCSL* 91:455)

Aug. *Praed. sanct.* 19.38 (*PL* 44:988)

ci pentru ca ei să creadă. Apărătorii acestei teorii a lui Augustin nu făceau nici o distincţie între diferiţii lui adversari, iar cei care îi respingeau doctrina predestinării erau puşi pe acelaşi plan cu pelagienii. Chiar şi ignorarea augustiniană a implicaţiilor doctrinei potrivit căreia Dumnezeu „voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" trebuia să fie acceptată şi întărită. Obiecţia era considerată „uzată" căci era ridicată în mod constant, şi numai dintr-o lipsă de înţelegere se putea trage concluzia că era contrazisă doctrina predestinării. Dincolo de aceasta era numai „gîndul tainic al lui Dumnezeu" ca o explicaţie a diferenţei dintre cei care erau predestinaţi şi cei care nu erau.

Prosp. *Coll.* 21.3 (*PL* 51:272-273)

1Tim. 2,4

Prosp. *Ep. Ruf.* 13 (*PL* 51: 85)

Pe termen lung, această identificare a concepţiei antipelagiene a harului cu o predestinare absolută nu a funcţionat. Pe de o parte, era nevoită să se recunoască marea ruptură între orice orientare pelagianistă şi „antiaugustinism". Iar pe de altă parte, nu era vorba doar despre faptul că cel mai virulent purtător de cuvînt al opoziţiei îl numea pe Augustin, poate şi cu o oarecare undă de sarcasm, „preafericitul prelat" (*beatissimus pontifex*), care oferise o „predică prealuminată". Era vorba despre ceva mult mai profund. Aici harul nu era recunoscut cu încrîncenare, ci slăvit cu entuziasm. În concepţia lui Cassian era o „dependenţă absolută faţă de har... Nu există nici o minimalizare a semnificaţiei harului. Pelagienii puneau harul pe seama aspectelor externe, precum legea sau propovăduirea Evangheliei. La Cassian, harul avea sensul augustinian deplin, o lucrare lăuntrică a lui Dumnezeu în sufletul omului". Şi era, prin urmare, inevitabil ca apărătorii augustinismului esenţial să reanalizeze interpretarea lui asupra pasajului din 1 Timotei, 2,4 pentru a afirma voinţa universală de mîntuire a lui Dumnezeu şi să facă mai limpede distincţia dintre doctrină, ca ceea ce se credea, se propovăduia şi se mărturisea de către Biserică, şi teologie, ca ceea ce era susţinut de învăţătorii Bisericii.

Faust. *Rei. Grat.* 2.9 (*CSEL* 21:81)

O. Chadwick (1968) 113

Pentru a afirma doctrina voinţei universale de mîntuire a lui Dumnezeu era necesar să se dezvolte mai mult ideea că cei osîndiţi erau „fără cuvînt de apărare" întrucît cu toţii au avut, într-un anumit fel plin de semnificaţii, ocazia de a răspunde chemării lui Dumnezeu şi au refuzat-o. Dacă Augustin a avut această idee, el nu a exprimat-o foarte explicit în scrierile sale. Însă dezbaterile ulterioare au obligat augustinismul să recunoască faptul că „nu există

Rom. 1,20

nimeni căruia nici predica Evangheliei, nici poruncile Legii, nici glasul firii să nu îi transmită chemarea lui Dumnezeu". Darurile împărţite de Dumnezeu întregii omeniri fără deosebire erau „atît de răspîndite în trecut ca şi în prezent, încît oamenii găsesc în mărturia lor destul ajutor pentru a-l căuta pe adevăratul Dumnezeu"; necredincioşii nu puteau folosi scuza că lumina adevărului le-a fost refuzată. De aceea, era greşit să pună necredinţa şi osîndirea lor pe seama decretului lui Dumnezeu. El ştia din veşnicie că aceştia nu vor crede, iar asta L-a determinat să-i osîndească. Şi astfel, „pricina din care ei nu se numără printre cei predestinaţi este aceea că Dumnezeu ştia din veşnicie că ei nu se vor căi din propria lor vină". Preştiinţa a înlăturat în mod efectiv obiecţiile faţă de doctrina predestinării, deşi includerea definiţiei celor aleşi într-o doctrină a preştiinţei a îndepărtat doctrina predestinării din sfera de interes. „Voia neschimbată a lui Dumnezeu din veşnicie" nu se mai referea acum la voinţa veşnică prin care Dumnezeu îi alesese pe unii şi îi respinsese pe alţii, ci la voinţa despre care se vorbeşte în 1 Timotei 2,4, şi anume ca toţi oamenii să fie mîntuiţi. Aceasta, şi nu predestinarea, era acum numită „un element esenţial al credinţei" (*pars fidei*) şi o „regulă a doctrinei apostolice". Cît despre predestinare, era una dintre acele „puncte mai profunde şi mai dificile" ale teologiei, care nu necesita o detaliere pentru expunerea doctrinei harului.

Prosp. *Resp. Gall.* 1.8 (*PL* 51:164)

Prosp. *Vocat.* 2.25 (*PL* 51:710-711)

Prosp. *Vocat.* 2.29 (*PL* 51: 715)

Prosp. *Resp. Gall.* 1.14 (PL 51:169)

Prosp. *Resp. Gall.* 1.3 (*PL* 51:158)

Prosp. *Vocat.* 2.29 (*PL* 51 : 715)
Prosp. *Vocat.* 2.19 (*PL* 51 : 706)

Prosp. *Vocat.* 1.25 (*PL* 51: 686)

Prosp. *Auct.* 10 (*PL* 51:211-212)

În *Chemarea tuturor păgînilor*, Prosper nu prea mai foloseşte cuvîntul „predestinare", nici nu se mai referă în mod explicit la Augustin. Ceee ce încerca el să afirme nu mai era teologia personală a lui Augustin, ci învăţătura Bisericii: şi anume că harul este gratuit şi că Dumnezeu voieşte mîntuirea tuturor oamenilor. Aceasta era mărturisirea de credinţă a Bisericii, atît în rugăciune, cît şi în doctrină. „Să se roage atunci Sfînta Biserică... căci Dumnezeu, care voieşte ca toţi oamenii să vină la cunoştinţa adevărului, nu poate respinge pe nimeni fără un motiv bine întemeiat". Pe lîngă *Chemarea tuturor păgînilor*, Prosper a compilat o *Carte de învăţături din operele Sfîntului Augustin*, cuprinzînd aproape patru sute de citate, un compendiu de comentarii ale lui Augustin pe diverse teme, în special cele mai controversate. Această compilaţie a constituit sursa de inspiraţie pentru decretele Sinodului de la Arausio din 529 cu privire la natură şi har; cealaltă sursă principală a fost teologia augustiniană a lui Caesarius din Arles, rezumată într-un scurt tratat intitulat *Despre*

Prosp. *Vocat.* 1.12 (*PL* 51: 664)

Prosp. *Vocat.* 2.37 (*PL* 51 : 722)

har. Criticile la adresa lui Augustin prezentate mai sus au fost reluate şi demontate punct cu punct în canoanele şi decretele de la Arausio, iar esenţa doctrinei augustiniene a triumfat.

C Araus (529) *Can.* (*CCSL* 148-II:55)

Aug. *Ev. Ioan* 19.19 (*CCSL* 36:202)

Caes. Arel. *Grat.* (Morin 2:162)

C Araus. (529) *Def. fid.* (*CCSL* 148-II:63)

C Araus. (529) *Can.* 17 (*CCSL* 148-II:60)

C Araus. (529) *Can.* 8 (*CCSL* 148-II:58)

Drept răspuns la acuzaţia că doctrina augustiniană a harului era o inovaţie ruptă de tradiţie, Sinodul de la Arausio şi-a prezentat învăţătura ca fiind „adunată de Sfinţii Părinţi din cărţile Sfintei Scripturi". Iar acuzaţia de fatalism a fost respinsă printr-un citat ilustrativ din Augustin: „Cînd oamenii fac ceea ce nu este bineplăcut lui Dumnezeu, ei îşi împlinesc propria lor voie, nu pe a lui Dumnezeu". Asemenea lui Augustin, apărătorii lui au adoptat o atitudine ambiguă în ceea ce priveşte relaţia dintre predestinare şi voinţa universală mîntuitoare a lui Dumnezeu. Caesarius scria: „Poate spuneţi: «Dumnezeu voieşte cu adevărat ca toţi să creadă în El, dar nu toţi voiesc acest lucru. De ce? Pentru că nu pot face acest lucru fără ajutorul harului Său». Acum eu vă întreb dacă [aţi vrut să spuneţi că] voinţa omului are puterea de a contrazice voinţa divină sau, mai curînd, puterea lui Dumnezeu poate să cheme la credinţă voinţa oamenilor. ...Dacă El a făcut ce a voit, ceea ce nu a făcut nu a voit – printr-o judecată ascunsă şi adîncă, şi totuşi dreaptă, şi de nepătruns". Aceasta ar fi putut conduce în mod inevitabil către o doctrină a dublei predestinări. Dar totuşi nu s-a întîmplat aşa, iar în calitate de purtător de cuvînt al învăţăturii Bisericii, mai degrabă decît ca teolog, Caesarius mărturisea: „În spiritul credinţei Bisericii, noi... nu numai că nu credem că unii oameni au fost predestinaţi răului de puterea lui Dumnezeu, dar, dacă este cineva care vrea să creadă un lucru atît de rău, să fie anatema". Aceeaşi mărturisire era rostită şi de credinţa Bisericii, şi anume „că după primirea botezului, toţi cei care au fost botezaţi... pot să împlinească ceea ce ţine de mîntuirea sufletelor lor".

Dînd o replică celor care ridicau în slăvi virtutea păgînă, Sinodul de la Arausio a citat afirmaţia lipsită de echivoc a lui Augustin potrivit căreia tăria păgînilor îşi avea izvorul în lăcomia lumească, în vreme ce tăria creştinilor izvora din iubirea sădită în inimile lor de către Duhul Sfînt. Şi ca răspuns la argumentul potrivit căruia există numeroase căi prin care, în unele cazuri, oamenii iau iniţiativa, iar în altele Dumnezeu ia iniţiativa, sinodul condamna ca „străin de credinţă" pe oricine propovăduia că „unii au venit la harul botezului prin milostenie, dar alţii din proprie voinţă". Citînd exemplele biblice folosite în sprijinul acestei

învăţături, Caesarius afirma că îmbrăţişarea credinţei de către Zaheu şi de către tîlharul de pe cruce nu fusese „o împlinire a firii, ci un dar al mărinimiei harului divin". „Începutul credinţei" se datora întotdeauna lucrării Duhului Sfînt.

CAraus. (529) *Def. fid.* (*CCSL* 148-II : 63)

În această abordare a controversei, paradoxul harului, care se aflase în centrul teologiei lui Augustin, nu era clarificat; şi ar părea o simplificare exagerată să afirmăm că „acest augustinism este în esenţă tot atît de apropiat de sinergismul semipelagianist ca şi de monergismul doctrinei predestinării a lui Augustin". Căci aici, ca şi în cazul lui Augustin, harul era suveran, necesar şi mijlocit – dar nici unul dintre aceste elemente nu putea exista fără celălalt. Păstrînd linia lui Augustin, a fost respinsă încercarea de a diminua necesitatea harului, atribuindu-se voinţei omului o anumită iniţiativă în actul mîntuirii. Pe de altă parte însă, a fost respinsă şi cealaltă extremă spre care tindea uneori Augustin în polemica lui antipelagiană, şi care afirma suveranitatea harului, punînd osîndirea pe seama voinţei lui Dumnezeu. În acest sens, este adevărat că Sinodul de la Arausio a condamnat unele idei ale lui Augustin, dar aceasta poate fi considerată o dojană blîndă în comparaţie cu condamnarea nu numai a lui Pelagius, dar şi a celor pe care Prosper îi numea „rămăşiţe ale ereziei pelagiene". Roma a confirmat în mod solemn hotărîrile sinodului, declarînd că „recunoaştem mărturisirea voastră... ca fiind în armonie cu regulile catolice [ale credinţei] Părinţilor". Eliberată de elementele predestinării şi armonizată cu sacramentalismul antidonatist, doctrina augustiniană şi antipelagiană a harului a devenit învăţătura oficială a creştinătăţii latine. Înzestrările naturale ale omului, chiar şi ale omului păgîn, nu trebuiau minimalizate, însă harul izbăvitor era un dar supraadăugat al mărinimiei nemeritate a lui Dumnezeu, mijlocit de Biserică şi de Tainele ei. Această distincţie între înzestrarea naturală şi darul supraadăugat putea să aibă o legătură directă cu învăţătura explicită a lui Augustin. Chiar şi în „cîntecul său de lebădă" pe tema predestinării, el atribuia firii „acel har prin care ne deosebim de dobitoace" precum şi „acel har prin care, şi în rîndul oamenilor" se remarcă diferite grade de inteligenţă şi frumuseţe. Însă această „înzestrare naturală" trebuia deosebită de „acel dar bun care aparţine unei vieţi sfinte", şi care nu a venit de la natură, ci de la Dumnezeu. „Putinţa de a avea credinţă, ca şi cea de a avea iubire, aparţin firii oamenilor; dar a avea

Loofs (1959) 357

Bon. II *Ep. Caes. Arel.* 2 (*CCSL* 148-II : 68)

Aug. *Praed. sanct.* 5.10 (PL 44 : 967-968)

credinţă, chiar şi pentru a avea iubire, aparţin harului credincioşilor".

Acest tip de augustinism, care era predominant în operele lui Prosper şi ale lui Caesarius, precum şi în hotărîrile Sinodului de la Arausio, a pus bazele dezvoltării doctrinei medievale. Totuşi, nu acest sinod era citat de obicei, ci condamnarea pelagianismului de către Conciliul de la Efes. Grigore I, de pildă, vorbea despre pelagianism ca cel care „a fost condamnat de Sinodul de la Efes" şi întreba, ca reacţie la o aparentă revenire a tendinţelor pelagiene, „De vreme ce Celestius şi Pelagius au fost condamnaţi de acel sinod [Efes], cum se poate ca acele învăţături ai căror autori au fost condamnaţi să fie acum recunoscute ?". Totuşi, augustinismul oficial al lui Grigore I implica posibilitatea unor treceri subtile de la doctrina suveranităţii şi necesităţii harului, prin intermediul doctrinei mijlocirii harului, către o reintroducere a noţiunilor de merit şi iniţiativă a omului ; pe de altă parte, gîndirea lui Augustin a implicat dintotdeauna posibilitatea unei întoarceri în direcţia predestinării. O mare parte din teologia occidentală de după Sinodul de la Arausio a oscilat între aceşti doi poli, iar istoria ei (ca să parafrazăm epigrama lui Whitehead despre Platon) ar trebui scrisă ca o „serie de note de subsol" la opera lui Augustin. Prima controversă importantă pe tema predestinării din Evul Mediu a avut loc în secolul al IX-lea şi a fost formulată în termeni augustinieni de către ambele părţi. Pentru afirmarea unei duble predestinări, la viaţă veşnică şi la moarte veşnică, era invocată autoritatea lui Augustin ; adversarii ei îşi asumau sarcina de „a aduna mărturii de la sfîntul părinte Augustin, aşa încît cititorul cu judecată să recunoască faptul că el nu propovăduia nicidecum două predestinări, nici o singură predestinare cu două părţi, nici o dublă predestinare". Acelaşi Augustin, doctor al harului, dar adversar al dublei predestinări, era celebrat ca „cel mai luminat şi mai iubit dintre autori" şi ca „geniu divin".

Gr. M. *Ep.* 6.14 (*MGH* 1: 395)

Gr. M. *Ep.* 9.135 (*MGH* 2 : 134)

Whitehead (1960) 63

Scot. Er. *Praed.* 14.1 (*PL* 122 : 408)
Serv. Lup. *Ep.* 4-5 (*PL* 119 : 444-446)

Şi controversele ulterioare au pornit de la probleme care fuseseră ridicate de Augustin sau împotriva lui Augustin. Cînd, de pildă, căinţa, şi nu botezul pruncilor, a fost considerată ca fiind paradigma modului cum interacţionează omul cu Dumnezeu în relaţia harului, interpretarea pe care a dat-o Cassian căinţei lui David (considerat a fi autorul Psalmului 50, „Mîntuieşte-mă Dumnezeule", cîntat, recitat şi prezentat foarte frecvent în textele legate de pocăinţă) aminteşte de predicile şi îndemnurile creştine :

Cassian *Coll.* 13.13 (*SC* 54:169)

„Prin voia lui s-a căit şi şi-a recunoscut vina; dar faptul că, la foarte scurt timp după aceea, i-au fost iertate păcatele, acesta era harul Domnului preamilostiv". Nimic nu pare mai augustinian decît meditaţia introspectivă asupra semnificaţiei păcatului şi pocăinţei; totuşi, „impactul psihologic" al unor astfel de sentimente de smerenie şi căinţă a condus teologia medievală tîrzie la elaborarea unei doctrine a îndreptăţirii care „este de esenţă pelagiană".

Oberman (1963) 160; 177

Autoritatea concepţiei augustiniene asupra naturii şi harului era atît de mare, încît chiar şi cei care au revenit la formele pelagiene de gîndire continuau să folosească termenii augustinieni. Reforma din secolul al XVI-lea a fost interpretată în mod repetat, şi într-o anumită măsură justificat, ca o mişcare în care doctrinele antipelagiene ale lui Augustin despre necesitatea harului au fost folosite ca armă împotriva doctrinelor antidonatiste ale lui Augustin despre mijlocirea harului. Lucrarea *Augustinus*, scrisă de Cornelis Jansen şi publicată postum în 1640, demonstrează că pînă şi în sînul romano-catolicismului de după Reformă problema nu fusese încă rezolvată; pentru a o compila, se spune că Jansen a citit toate operele lui Augustin de zece ori, dar tratatele antipelagiene de treizeci de ori. În fiecare dintre aceste controverse teologice, ambele părţi pretindeau că apără moştenirea augustiniană şi că îl redescoperă pe adevăratul Augustin. Ambele părţi aveau dreptate şi, în acelaşi timp, se înşelau.

7 Consensul ortodox

De-a lungul secolelor al V-lea şi al VI-lea, hristologia şi mistagogia în Răsărit şi antropologia şi ecleziologia în Apus au continuat, în mare măsură, orientarea dogmatică a secolelor precedente şi au pus temelia dezvoltărilor ulterioare ale doctrinei creştine. După un secol de controversă care a urmat morţii lui Augustin în 430, Sinodul de la Arausio din 529 a dat augustinismului o formă acceptabilă pentru teologia apuseană; după un secol de controversă care a urmat Conciliului de la Calcedon din 451, cel de-al doilea Conciliu de la Constantinopol, din 553, s-a străduit să definească învăţăturile Părinţilor şi hotărîrile conciliilor ca fiind canonul de învăţătură pentru întreaga Biserică, dar în special pentru teologia răsăriteană. Pe lîngă reunirea acestor concilii, care au condus, cel puţin pentru un timp, la potolirea disputelor asupra persoanei Dumnezeu-omului şi asupra naturii şi harului, în veacul al VI-lea Răsăritul şi Apusul au ajuns, fiecare în felul lui, la un consens ortodox cu privire la ceea ce trebuia să fie considerat drept canon. Existau însă şi grupuri însemnate de creştini care nu împărtăşeau acest consens. Donatiştii în Africa de Nord, lombarzii arieni în Italia, nestorienii în Persia şi monofiziţii în Egipt, Siria şi Armenia – toţi fuseseră excluşi din sînul creştinătăţii ortodoxe, deşi istoria doctrinei acestor comunităţi, cu precădere a celor din Răsărit, va continua să facă obiectul prezentării noastre. Totuşi, ne vom concentra atenţia asupra consensului ortodox, interpretîndu-l în relaţie cu dezvoltarea doctrinei Bisericii primare şi în relaţie cu dezvoltările bizantine şi medievale cărora le-a oferit punctul de plecare din perspectivă dogmatică.

Ubique, semper, ab omnibus

Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 (Moxon 10)

Fundamentală pentru consensul ortodox era afirmarea autorităţii tradiţiei ca fiind ceea ce se crede „pretutindeni, întotdeauna şi de către toţi" (*ubique, semper, ab omnibus*).

Criteriile pentru ceea ce reprezenta tradiţia ortodoxă erau „universalitate, vechime şi consens". Această definiţie a tradiţiei universale ortodoxe era cuprinsă în lucrarea lui Vincenţiu de Lerin, care a scris sub pseudonimul Peregrinus. Scopul imediat al tratatului său pare să fi fost combaterea doctrinei augustiniene a predestinării, considerată de el a fi o inovaţie şi o deviere de la tradiţia ortodoxiei. Ca o afirmare a autorităţii Bisericii, regula lui Vincenţiu era pe deplin augustiniană; de asemenea, ea rezuma, mai bine decît o făcuseră autorii creştini răsăriteni, un canon al învăţăturii Bisericii pe care, cel puţin din punct de vedere formal, grecii îl împărţeau cu latinii. În epoca în care scria Vincenţiu, mai precis în anul 434, încercarea de a lămuri conţinutul efectiv al acestei tradiţii ortodoxe ar fi fost prematură atît în Răsărit, cît şi în Apus. Regula lui afirma totuşi această viziune asupra ortodoxiei pe care teologii şi conciliile Bisericii din secolele al V-lea şi al VI-lea o vor canoniza pentru veacurile viitoare şi care a fost rezumată de pildă un secol mai tîrziu în tratatul *Despre credinţa catolică* atribuit lui Boeţiu: „Această Biserică universală, răspîndită în lumea întreagă, este cunoscută prin trei lucruri distincte: ceea ce se crede şi se propovăduieşte în ea are autoritatea Scripturilor sau a tradiţiei universale, sau cel puţin a propriei ei practici".

Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 (Moxon 10-11)

Boeţ. *Fid. cath.* (LCL 70)

Pentru ca o doctrină să fie recunoscută drept învăţătură a Bisericii, şi nu o teorie personală a unui teolog sau a unei şcoli, criteriul universalităţii cerea ca aceasta să fie cu adevărat catolică, adică să fie mărturisită de „toate Bisericile... din Palestina şi pînă în Calcedon preaslăvindu-L într-un singur glas pe Hristos". Acest argument fusese folosit în toate conflictele dogmatice, în mod mai mult sau mai puţin justificat, pentru a se opune ereziilor. Ilarie citase diferite crezuri răsăritene drept dovadă a universalităţii credinţei niceene pe care o apăra în Apus; Atanasie îşi apărase doctrina făcînd referire la „atît de mulţi episcopi în consens" cu el, inclusiv episcopi apuseni; iar Augustin, scriind împotriva donatiştilor, exprimase ideea: „judecata întregii lumi este vrednică de a fi luată în seamă" (*securus judicat orbis terrarum*). Catolicitatea era un semn atît al adevăratei Biserici, cît şi al adevăratei doctrine, căci acestea erau inseparabile. „Bisericile, deşi numeroase, alcătuiesc o singură Biserică, răspîndită în lumea întreagă", spunea Grigore I. Sau, într-o explicaţie mai amplă, „întrucît statele îşi trag numele de la neamurile care trăiesc laolaltă în ele, se cuvine ca Bisericile

Ier. *Vigil.* 5 (*PL* 23:343)

Il. *Sin.* 30 (*PL* 10: 503-504)

At. *Apol. sec.* 30.1 (Opitz 2:109)

Aug. *Parm.* 3.4.24 (*CSEL* 51:131)

Gr. M. *Pred.* 17.29.43 (*PL* 76:30)

adevăratei credinţe să fie numite state, care, deşi se află în diferite părţi ale lumii, alcătuiesc o singură Biserică catolică în care toţi cei care cred ceea ce se cuvine despre Dumnezeu trăiesc în armonie". Pentru a identifica doctrina ortodoxă, trebuia identificat locul ei de origine, care era Biserica catolică, nici răsăriteană, nici apuseană, nici greacă, nici latină, ci universală, de-a lungul şi de-a latul întregii lumi civilizate (οἰκουμένη).

Gr. M. *Pred.* 16.55.68 (PL 75:1153)

Această Biserică era depozitara adevărului, distribuitoarea harului, garanta mîntuirii, matricea autenticei evlavii. Numai aici accepta Dumnezeu jertfele, numai aici se putea realiza mijlocirea demnă de încredere pentru cei care păcătuiseră, numai aici dădeau roade faptele bune, numai aici puternica legătură a iubirii îi ţinea pe oameni uniţi, şi „numai din Biserica catolică ţîşneşte adevărul". Era caracteristic ereticilor ca ei să greşească, aflaţi fiind la o extremă sau la cealaltă, negînd fie Unul, fie Treimea, ori dispreţuind căsătoria, ori denigrînd fecioria. „Dar Biserica, dimpotrivă, păşeşte cu calm şi cu hotărîre pe calea de mijloc, între certurile celor două părţi. Ştie cum să accepte binele de sus aşa încît să îl slujească în acelaşi timp şi pe cel de jos, căci ea nu îl pune pe cel de sus pe acelaşi plan cu cel de jos, dar nici nu îl dispreţuieşte pe cel de jos în vreme ce îl slăveşte pe cel de sus". Deşi Biserica era „rănită de răutăţile ereticilor şi păcătoşilor", ucenicii ei credincioşi îi urmau îndemnul ca unii care erau chemaţi „nu să judece, ci să asculte". Întrucît Biserica era universală, spre deosebire de eretici, nu propovăduia un lucru în public şi un altul în particular; ci propovăduia şi mărturisea ceea ce credea, şi trăia în acord cu mărturisirea ei. Prin urmare, „Sfînta Biserică nu ascunde nimic din adevăr". Totuşi, prezentîndu-le adevărul celor care se aflau în păcat, Biserica, „avînd la temelie învăţătura smereniei, nu porunceşte prin autoritate, ci convinge prin judecată". Acest lucru nu însemna că Bisericii îi lipsea autoritatea, ci că, asemenea lui Hristos, „care le ştia pe toate, dar în felul Lui de a vorbi a luat asupra Sa neştiinţa noastră", nu îşi invoca autoritatea, ci se baza pe puterea ei de convingere.

Gr. M. *Pred.* 35.8.13 (PL 76:756-757)

Gr. M. *Pred.* 19.18.27 (*PL* 76:115)

Gr. M. *Pred.* 20.2.2 (*PL* 76:136)

Gr. M. *Pred.* 8.5.7 (*PL* 75:805)

Gr. M. *Pred.* 18.11.18 (*PL* 76:47)

Gr. M. *Pred.* 8.2.3 (*PL* 75:803)

Gr. M. *Pred.* 1.23.31 (*PL* 75:542)

Un semn special al universalităţii şi autorităţii Bisericii era reprezentat de conciliile ecumenice. Cel de-al doilea Conciliu de la Constantinopol şi-a mărturisit credinţa în „lucrurile pe care le-am primit din Sfînta Scriptură şi din învăţătura Sfinţilor Părinţi şi din definirea uneia şi aceleiaşi credinţe de către cele patru sfinte Concilii" – Niceea, în 325, Constantinopol, în 381, Efes, în 431 şi

Iustin. *Monof.* (*PG* 86: 1145)

CCP(553)*Sent.* (Mansi 9:375)

Iustin. *Ep. Teod.* Mops. (*PG* 86:1039)

Calcedon, în 451. Potrivit lui Iustinian, „aceste patru concilii, care au avut loc și au fost confirmate, au deplină autoritate în Biserica lui Dumnezeu". Cînd, la sfîrșitul secolului, s-a susținut de către unii „că în vremea de pioasă amintire a lui Iustinian s-a pierdut ceva din credința Sfîntului Sinod de la Calcedon" ca o concesie făcută monofiziților, Grigore I a insistat asupra faptului că „cinstim cu toată credința și cu toată evlavia" Sinodul de la Calcedon. Iar apoi a adăugat: „Primim cele patru sinoade ale Bisericii sfinte și universale așa cum primim cele patru cărți ale Sfintei Evanghelii". El a mai făcut și cu altă ocazie această paralelă între cele patru Evanghelii și cele patru concilii ecumenice. Deși această paralelă ar putea fi interpretată drept nimic mai mult decît o plăcută sugestie, avem motive să credem că Grigore I era convins de faptul că unul și același adevăr al revelației divine, care fusese încredințat Bisericii universale, era prezent atît în cele patru Evanghelii, cît și în cele patru concilii, la fel cum legămîntul Vechiului Testament simboliza Sfînta Biserică; aceasta, „fiind răspîndită în cele patru colțuri ale lumii, este înzestrată cu cele patru cărți ale Evangheliilor". Paralela era confirmată în sens negativ de tendințele ereticilor de a propovădui doctrine care nu erau cuprinse nici în Scriptură, nici în tradiție. Însă Biserica celor patru Evanghelii și a celor patru concilii era credincioasă Scripturii și tradiției și era universală atît ca răspîndire, cît și în ceea ce privește autoritatea.

Gr. M. *Ep.* 3.10 (*MGH* 1:170)

Gr. M. *Ep.* 1.24 (*MGH* 1:36)

Gr. M. *Past.* 2.11 (*PL* 77:49)

Gr. M. *Pred.* 18.26.39 (*PL* 76:58)

Totuși, era fundamental pentru această definire a autorității să existe o universalitate în timp precum și o universalitate în spațiu: vechimea era o componentă esențială a tradiției. Într-adevăr, în definiția lui Vincențiu acest criteriu pare să fi fost cel mai hotărîtor; „interpretările care au fost păstrate de sfinții noștri înaintași și părinți" erau normative, iar o doctrină precum cea a lui Augustin despre predestinare, care s-a îndepărtat de tradiție, trebuia să fie respinsă. În formularea lui Eusebiu, termenii „ortodox", „străvechi" și „ecleziastic" erau sinonime aproape perfecte. Pornind de la revendicarea insistentă a teologilor Bisericii ca sfinții de dinaintea lui Hristos să fie incluși în definiția Bisericii creștine, ideea că, pentru a fi ortodoxă, doctrina trebuia să se raporteze la timpurile din vechime implica faptul că „patimile Bisericii au început o dată cu vărsarea sîngelui lui Abel, iar Biserica aleșilor este una singură", indiferent dacă aleșii au venit înainte sau după Hristos. De aceea, „Sfînta Biserică în integritatea credinței sale"

Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 (Moxon 11)

Eus. *H.e.* 5.27 (*GCS* 9:498)

Gr. M. *Iezech.* 2.3.16 (*PL* 76:966)

Gr. M. *Iezech.* 2.3.17 (*PL* 76:967)

Gr. M. Iezech. 2.4.10 (PL 76:979)

Gr. M. *Iezech.* 2.4.4 (PL 76:975)

Gr. M. *Iezech.* 2.4.11 (PL 76:980)

Gr. M. *Pred.* 33.10.20 (PL 76:684)

şi a doctrinei a inclus atît sfinţii Vechiului Testament, cît şi pe cei ai Noului Testament. Chiar şi patriarhii, care au trăit înainte de Legea lui Moise, „ştiau că Unul Dumnezeu Atotputernic este Sfînta Treime, dar nu au predicat prea mult despre Treimea pe care o ştiau". Sfinţii Vechiului Testament nu ar fi putut să-l iubească pe Dumnezeu cu adevărat dacă nu ar fi primit harul „acelei Treimi care este Dumnezeu". Şi, de vreme ce doctrina creştinătăţii catolice putea fi desemnată pur şi simplu ca „taina Sfintei Treimi" sau „credinţa Sfintei Treimi", această doctrină trebuie să fi fost îmbrăţişată nu numai de întreaga creştinătate, ci şi de-a lungul veacurilor de dinainte şi de după Hristos.

Leonţ. B. *Nest. et Eut.* I (*PG* 86:1305)

Leonţ. B. *Nest. et Eut. pr.* (*PG* 86:1268-1269)

Leonţ. B. *Nest. et Eut. pr.* (*PG* 86:1272)

Gr. M. *Pred.* 16.53.66 (*PL* 75:1152)

Gr. M. *Pred.* 18.26.39 (*PG* 76:58)

C Trull. *Can.* 19 (Mansi 11:952)

Gr. M. *Pred.* 27.8.14 (*PL* 76:406)

Gr. *M. Pred.* 4.3.62 (*PL* 75:671)

Dar, ca normă a ortodoxiei, necesitatea ca o doctrină să vină din vechime se referea în primul rînd la „doctrinele Părinţilor care au vorbit despre Dumnezeu" (τὰς τῶν θεηγόρων Πατέρων διδασκαλίας), şi de la care nu se cuvenea se se îndepărteze. Cei care se considerau înţelepţi în învăţătura lor treceau cu vederea „strădaniile din vechime ale Sfinţilor Părinţi" şi împotriva lor era necesar să fie invocată autoritatea „mărturiei bătrînilor". Un eretic putea fi definit ca fiind cineva care prin propriile lui idei dăunătoare încerca să distrugă învăţăturile Părinţilor. Ereticul „înfăţişa ca fiind ceva nou ceea ce nu este cuprins în cărţile străvechi ale Sfinţilor Părinţi" sau în Biblie. Era de neconceput pentru exponenţii consensului ortodox să existe vreo contradicţie între Scriptura interpretată corect şi tradiţia Sfinţilor Părinţi; sau, mai precis, Scriptura era interpretată corect numai atunci cînd se considera că se face în acord cu tradiţia. Un sinod răsăritean din 691 definea consensul ortodox foarte succint: „Dacă se iveşte vreo controversă cu privire la Scriptură, [preoţii şi episcopii] să nu o interpreteze altfel decît au făcut-o luminaţii şi înţelepţii Bisericii în scrierile lor, şi pe acestea să le slăvească, şi nu lucrurile născocite de mintea lor, ca nu cumva din neştiinţă să se depărteze de ceea ce este drept". Era imperativ să fie recunoscută continuitatea dintre învăţătura Bisericii şi doctrina Părinţilor ortodocşi. „Ceea ce au spus [apostolii] pe scurt au dezvoltat apoi [teologii ortodocşi ai Bisericii]... adunînd mărturisirile multora din vechime şi adăugînd noi profunzimi". Apostolii conduseseră Biserica prin învăţătura lor de credinţă, iar acum locul lor fusese luat de alţii care continuau să conducă prin aceeaşi învăţătură. Succesiunea era neîntreruptă, iar continuitatea neatinsă.

Totuşi, norma vechimii nu conferea în mod automat statutul de autoritate oricărui teolog din trecut, indiferent de ceea ce propovăduise. Apărînd credinţa Bisericii împotriva maniheismului, Augustin respinsese „toate mărturiile pe care le puteţi aduce din vechime sau din tradiţie în sprijinul cărţii voastre" atîta vreme cît nu erau în acord cu „mărturia Bisericii catolice... întărită de episcopii care s-au succedat de la apostoli şi pînă în ziua de azi". În ceea ce îl priveşte pe Vincenţiu, el insista asupra faptului că prestigiul teologilor Bisericii, inclusiv al lui Augustin, depindea de „hotărîrile celor din vechime". Un exemplu în acest sens era cazul lui Origen, care, deşi era o pildă pentru evlavia şi erudiţia lui, a căzut în greşeală şi a denaturat credinţa strămoşească. Părerea lui Vincenţiu în legătură cu situaţia lui Origen a fost rostită în mod oficial cu ocazia celui de-al doilea Conciliu de la Constantinopol, la îndemnul lui Iustinian. Iustinian a invocat autoritatea „Sfinţilor Părinţi care, urmînd Scripturile insuflate, au condamnat astfel de doctrine [precum preexistenţa sufletului], şi pe Origen, care a născocit asemenea mituri". Prin doctrinele sale, Origen „s-a înstrăinat de Sfintele Scripturi şi de Sfinţii Părinţi pe care întreaga Biserică a lui Dumnezeu îi priveşte ca pe învăţătorii ei şi prin care orice erezie, de oriunde, a fost alungată, iar credinţa ortodoxă tălmăcită". Prin urmare, unii învăţători din trecut erau preferaţi altora; aşa cum ortodoxia era străveche, tot astfel era şi erezia, şi orice învăţătură trebuia condamnată, în ciuda vechimii ei, dacă se îndepărta de la ceea ce fusese dintotdeauna propovăduit prin adevărata succesiune a episcopilor şi teologilor ortodocşi. În cazul lui Augustin, nu se punea problema unei condamnări atît de severe precum cea venită din partea vreunui sinod legal constituit. În schimb, augustinismul tîrziu a eliminat în mod discret ceea ce era inacceptabil în doctrina lui Augustin, chiar dacă îi celebra autoritatea. Vechimea era apărată, iar ortodoxia păstrată.

Aug. *Faust.* 11.2 (*CSEL* 25:315)

Vinc. Ler. *Comm.* 24.34 (Moxon 101)

Vinc. Ler. *Comm.* 17.23 (Moxon 66-74)

Iustin. *Or.* (*ACO* 3:107)

Iustin. *Or.* (*ACO* 3:189)

Cea de-a treia normă a tradiţiei ortodoxe era ca ea să fie respectată „de către toţi". În pasajul împotriva maniheismului citat anterior, Augustin adăuga autorităţii episcopilor referirea la „consensul atîtor neamuri". Vincenţiu spunea că este crezut „de toţi" dacă „în credinţa strămoşească împărtăşim învăţăturile tuturor – sau, cel puţin, ale aproape tuturor – preoţilor şi teologilor". Nu toţi aveau însă aceeaşi greutate în determinarea credinţei comune; preoţii contau mai mult decît laicii, episcopii mai mult

Aug. *Faust.* 11.2 (*CSEL* 25:315)

Vinc. Ler. *Comm.* 2.3 (Moxon 11)

decît preoţii, sinoadele şi conciliile mai mult decît episcopii. Biserica avea şi ea propriile mijloace de a-şi impune definiţia asupra ortodoxiei. Cei asupra cărora un conciliu pronunţa excomunicarea şi anatema erau alungaţi, căci conciliile, „fiind reunite prin consens universal", aveau putere de decizie asupra tuturor. În plus, Dumnezeu pusese în mîinile cîrmuitorilor laici „grija pentru pacea credinţei", aşa cum era ea definită de Biserica ortodoxă. Exilarea ereticilor era o altă modalitate de a asigura consensul. Cassian a rezumat acest consens ortodox poate mai bine decît oricare alt teolog din secolele al V-lea şi al VI-lea: „Nu a fost nimeni care să se fi certat cu această credinţă fără să se facă vinovat de necredinţă, căci să tăgăduieşti ceea ce s-a dovedit a fi adevărat înseamnă să mărturiseşti strîmb. Consensul tuturor ar trebui atunci să fie de ajuns pentru a respinge erezia; căci autoritatea tuturor arată un adevăr de netăgăduit, şi dreptate desăvîrşită avem atunci cînd nimeni nu o tăgăduieşte. Aşadar, dacă cineva caută să aibă alte păreri decît acestea, noi trebuie, de la bun început, să îi condamnăm greşeala şi să nu-l ascultăm. Căci cel care pune la îndoială judecata tuturor îşi semnează propria condamnare, iar cel care tulbură ceea ce s-a hotărît de către toţi nici măcar nu este ascultat. Căci atunci cînd adevărul a fost stabilit de către toţi şi o dată pentru totdeauna, orice se mărturiseşte împotriva lui va fi recunoscut imediat drept minciună, fiindcă se deosebeşte de adevăr".

Gr. M. *Ep.* 1.24 (*MGH* 1:36-37)

Gr. M. *Pred.* 31.6.8 (*PL* 76:576)

Cassian *Nest.* 1.6 (*CSEL* 17:245)

Ar fi o exagerare să se pretindă totuşi că acest consens era o prerogativă exclusiv clericală. Laicii îşi aveau propria lor modalitate de a exprima doctrina, chiar dacă ei nu foloseau termenii eruditi ai teologiei. Extrem de importantă în secolele al V-lea şi al VI-lea era autoritatea doctrinară a cultului şi Liturghiei creştine, aşa cum a demonstrat foarte limpede victoria conceptului *Theotokos*. Augustin, confruntat cu o relativă tăcere a generaţiilor precedente de teologi cu privire la astfel de probleme precum păcatul originar sau predestinarea, a recurs la acest argument. Deşi discursurile teologice ale Bisericii nu se concentraseră în mare măsură pe aceste teme, rugăciunile Bisericii au fost încă de la început mult mai explicite, cerînd de la Dumnezeu iertare şi darul stăruinţei. În acest caz, „tuturor" credincioşilor care se rugau trebuia să li se dea întîietate în faţa consensului teologilor Bisericii. Prosper a formulat acest principiu în axioma potrivit căreia „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinţei" (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*). În orice Biserică,

Vezi *supra*, pp. 253-255

Aug. *Persev.* 23.63 (*PL* 45:1031-1032)

Prosp. *Auct.* 8 (*PL* 51:209)

de oriunde din lume, rugăciunile erau înălţate în acord cu tradiţia apostolică. Aceasta era o regulă pentru descoperirea consensului ortodox. Aşa era viaţa credincioşilor creştini din trecut şi din prezent. Din vieţile Sfinţilor Părinţi, spunea Grigore I, se puteau extrage principii pentru interpretarea corectă a Scripturii, aşa încît practica (*actio*) ajuta la înţelegerea predicii (*praedicatio*). Pentru a înţelege ceea ce se credea de către toţi, era necesar să fie consultaţi cei mulţi şi tăcuţi şi să fie interpretată doctrina în care ei credeau, chiar şi într-o vreme cînd Biserica încă nu începuse să o propovăduiască în teologie sau să o mărturisească în crez.

Gr. M. *Iezech.* 1.10.38 (*PL* 76:901)

Ortodoxie catolică în Răsărit

Doctrina ortodoxă era, prin definiţie, doctrina propovăduită pretutindeni în sînul Bisericii, iar în principiu aceasta era adevărat. Atît Răsăritul, cît şi Apusul contribuiseră la elaborarea dogmei Treimii şi luptau pentru apărarea ei. În plus, chiar şi acele accente doctrinare şi aspecte dogmatice caracteristice unei părţi a Bisericii au fost tratate cu interes de către Biserica universală: pelagianismul a fost condamnat nu numai de către sinoadele de limbă latină, ci şi de către Conciliul de la Efes; doctrina monofiziţilor era o problemă exclusiv răsăriteană, dar cu toate acestea papii, de la Leon pînă la Vigilius şi Grigore I, au contribuit la soluţionarea ei. Este, prin urmare, corect să vorbim despre o singură credinţă ortodoxă ca fiind doctrina recunoscută de întreaga creştinătate. Totuşi, condamnarea pelagianismului nu a reprezentat cîtuşi de puţin preocuparea dominantă a creştinătăţii răsăritene, iar rolul Apusului în dezvoltările hristologice după Conciliul de la Calcedon s-a diminuat din ce în ce mai mult. Spre sfîrşitul veacului al VI-lea, creştinătatea de limbă greacă şi cea de limbă latină, deşi încă făceau parte dintr-una şi aceeaşi Biserică, mergeau deja fiecare pe drumul propriu, nu numai din punct de vedere liturgic, administrativ şi cultural, ci şi doctrinar.

Iustin. *Conf.* (*PG* 86: 1033)

Între doctrinele creştine, cea hristologică a continuat să capteze atenţia creştinilor răsăriteni. Armistiţiul de la Calcedon şi compromisul de la Constantinopol II nu au întrerupt în mod serios conflictul dintre cei care vedeau mîntuirea neamului omenesc asigurată doar de legătura perfectă între firea divină şi firea omenească în persoana

Dumnezeu-omului şi cei care vedeau această mîntuire ameninţată de orice asociere în care una dintre firi – şi aceasta însemna întotdeauna firea omenească – era redusă prin însăşi definiţia întrupării. Decretele din 553 au mai domolit puţin forţele aflate în conflict: se afirma că Hristos trebuie să aibe două firi pentru a-l izbăvi pe om; însă „cele trei capitole", toate îndreptate către o distincţie mai pronunţată între cele două firi decît o îngăduia tendinţa dominantă a doctrinei şi evlaviei răsăritene, au fost condamnate. Aceasta era inacceptabil pentru apărătorii teologiei Logosului sălăşluit; ei susţineau, cu oarecare îndreptăţire, că decretul Conciliului de la Calcedon recunoscuse această teologie. Pe de altă parte, condamnarea nu era nicidecum suficientă pentru adepţii teologiei unirii ipostatice. Nereuşind să obţină un statut dogmatic pentru teoria potrivit căreia unirea a determinat o unică fire a Logosului întrupat, hristologia şcolii din Alexandria va continua să susţină că oricum nu există decît o singură voinţă în Logosul întrupat. Această controversă, ce aparţine perioadei care a urmat celei prezentate în volumul de faţă, a continuat şi a redefinit termenii conflictului postcalcedonian; dar pentru un timp, cel puţin anumiţi participanţi la conflict au considerat că au motive să creadă că disputa a fost depăşită de o teologie care, refuzînd să „cunoască sau să propovăduiască" extremele oricărei concepţii, putea să „proclame în manieră ortodoxă religia Sfinţilor Părinţi". Nădejdea păcii era iluzorie, aşa cum va afla Răsăritul de-a lungul controverselor care au condus la reunirea celui de-al treilea Conciliu de la Constantinopol din 680; va mai afla, de asemenea, în cursul negocierilor cu Papa Honorius I, că nici întrebarea şi nici răspunsul nu puteau fi înţelese în profunzime de către Biserica apuseană.

Vezi *supra*, pp. 286-287

Leonţ. B. *Nest. et Eut.* 4.9 (*PG* 86:1669)

În multe privinţe, cel mai de seamă purtător de cuvînt al ortodoxiei catolice în Răsărit a fost Iustinian – nu numai pentru că un împărat creştin era considerat drept „iubitor de Hristos" (φιλόχριστος), ci şi întrucît în Iustinian, „se îmbină, cum nu s-a mai întîmplat în cazul vreunui alt împărat bizantin, administraţia şi teologia. ...Cu toate acestea, în anumite momente, teologul a avut cîştig de cauză în faţa cîrmuitorului şi politicianului. În aceste momente s-a evidenţiat o teologie de esenţă neocalcedoniană care este mai originală decît s-a presupus pînă acum". Teologia lui Iustinian nu numai că a punctat direcţia în care trebuia să se îndrepte reinterpretarea doctrinei de la Calcedon pentru ca decretele sale să fie acceptate de

At. *Apol. Const.* 3 (*PG* 25:600)

H. Beck (1959) 377

către susţinătorii teologiei unirii ipostatice, dar a manifestat respect faţă de tradiţia care se afla la temelia creştinătăţii greceşti şi a afirmat acea legătură strînsă dintre credinţa mărturisită în dumnezeiasca Liturghie şi doctrina propovăduită de teologie şi mărturisită în dogmă, legătură împărtăşită de altfel şi de latini şi care a constituit o forţă extrem de puternică în viaţa şi gîndirea Răsăritului.

O asemenea afirmare a autorităţii tradiţiei putea desigur să fi fost inspirată din scrierile multora. Deşi nu a folosit formula, Iustinian ar fi putut susţine că ceea ce se propovăduise *ubique, semper, ab omnibus* trebuia să devină doctrină normativă pentru Biserică. Însă modul cum formulează el acest principiu a avut o forţă specială, iar reafirmarea lui constantă demonstrează cît de important era pentru credinţa şi evlavia lui. Adversarii lui, numiţi de obicei „duşmanii adevărului", erau acuzaţi de faptul că „nu urmau învăţătura profeţilor, nici pe cea a evangheliştilor şi nici pe cea a apostolilor", toţi aceştia fiind identificaţi cu tradiţia ortodoxă. Duşmanii adevărului „încălcau toate doctrinele Părinţilor". Cei care, din loialitate faţă de Chiril, se opuneau hotărîrilor de la Calcedon se făceau vinovaţi de lipsă de loialitate faţă de mărturia unanimă a Părinţilor ortodocşi, inclusiv a lui Chiril. Căci, „înainte de condamnarea lui Nestorie, în timpul condamnării şi după condamnare, Chiril nu a încetat să mărturisească două firi în unica persoană a lui Hristos. Dar Severus, duşmanul adevărului, neînţelegînd nimic din toate acestea, foloseşte cuvîntul „Părinţi" însă tăgăduieşte dogmele pe care ei le-au lăsat Bisericii în tradiţia ortodoxă (τὰ παρ' αὐτῶν ὀρθῶς τῇ 'Εκκλησίᾳ παραδεδομένα δόγματα). El nu ştie că, în timp ce Nestorie a fost condamnat pentru necredinţa lui, el a tăgăduit doctrina Părinţilor. Dacă, urmînd judecata strîmbă a lui Severus, am crede că învăţăturile ortodoxe ale Sfinţilor Părinţi ar trebui repudiate întrucît ereticii le denaturează sensul, atunci şi el ar trebui să renunţe la Sfînta Scriptură din care toţi ereticii pretind că îşi trag ideile greşite. Este evident, prin urmare, că, potrivit judecăţii lui strîmbe, atît Sfintele Scripturi, cît şi tradiţiile Părinţilor trebuie respinse". Chiar şi atunci cînd punea doctrina adoptată la Calcedon într-o formă profund chiriliană şi interpreta fragmentul din Filipeni 2,5-7 pe baza pasajelor din scrierile polemice ale lui Chiril, el continua să rămînă credincios „dogmelor Bisericii catolice, tradiţiilor Părinţilor, celor care s-au remarcat la vremea lor în sînul Sfintei Biserici a lui Dumnezeu şi celor care

Iustin. *Monof.* (*PG* 86:1121)
Iustin. *Monof.* (*PG* 86:1112)
Iustin. *Monof.* (*PG* 86:1136-1137)

Iustin. *Monof.* (*PG* 86:1144-1145)

s-au adunat în cele patru sfinte concilii". Deşi, după secolele al VI-lea şi al VII-lea, teologia bizantină nu a devenit atît de rigidă precum este înfăţişată uneori, ea era totuşi caracterizată printr-o anumită subordonare faţă de trecut, chiar şi în cele mai originale şi creatoare perioade de dezbateri teologice.

Pav. Tăc. *Soph.* 31-32 (*PG* 88:2121)

Pav. Tăc. *Soph.* 709-711; 803 (*PG* 88:2148; 2150)

Iustin. *Ep. Teod. Mops.* (*PG* 88:1037)

Iustin. *Or.* (*ACO* 3:204)

Vezi *supra*, pp. 247-249

Iustin. *Ep. Teod. Mops.* (*PG* 88:1053-1055)

Împăratul a fost şi un patron al teologiei liturgice răsăritene. Pentru construirea Bisericii Sf. Sofia din Constantinopol, „atît Dumnezeu, cît şi împăratul sînt preaslăviţi", Dumnezeu pentru darul izbînzii, iar împăratul pentru „mărinimia, inteligenţa şi credinţa" sa. Aici preamărirea lui Dumnezeu şi cultul Născătoarei de Dumnezeu şi-au găsit o desăvîrşită împlinire artistică. Acest tribut liturgic şi arhitectural îşi avea echivalentul în teologia iustiniană. El recunoştea originea liturgică a formulărilor teologice, admiţînd că „aproape întreaga noastră controversă pe marginea credinţei s-a născut din convingerea noastră că Fecioara Maria este *Theotokos*". Pe de altă parte, acolo unde doctrina era falsă, şi practica liturgică era falsă. De aceea, Iustinian a lansat acuzaţia oarecum nefondată că Origen „în vremea martiriului său s-a lepădat de Hristos şi s-a închinat zeilor grecilor". Oferind argumente euharistice în sprijinul teologiei unirii ipostatice, Iustinian îi definea pe membrii Bisericii universale ca fiind cei care, „mărturisind că Dumnezeu Logosul, Unul fiind din Treime, s-a întrupat şi s-a făcut om, se împărtăşesc cu trupul şi sîngele Lui întru iertarea păcatelor şi viaţa de veci", aşa cum se spune în Evanghelia după Ioan 6,54.

Vezi *supra* pp. 281-282

Iustin. *Monof.* (*PG* 88:1141)

Prosp. *Auct.* 8 (*PL* 51:209)

Vezi *supra*, pp. 213-214

Vezi *supra*, p. 231

Sintagma „Unul din Treime" amintea de controversa liturgică şi dogmatică pe marginea *Trisaghionului*, în care legătura intimă dintre cult şi doctrină era evidentă. Potrivit lui Iustinian, Severus ar fi spus că *Trisaghionul* se adresa numai Fiului, nu şi Tatălui şi Sfîntului Duh. „Presupunînd că îl preamăresc pe Fiul, ei îl insultă pe Fiul prin faptul că nu Îl preamăresc în acelaşi timp cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt". Părinţii lăsaseră interpretarea *Trisaghionului* iniţial din Isaia 6,3 ca pe o „doxologie a Sfintei Treimi". Regula rugăciunii, după cum spunea Prosper, presupunea mărturisirea regulii credinţei. Aceasta era adevărat pentru întreaga Biserică şi fusese un factor decisiv în cadrul controverselor trinitare, unde preamărirea lui Hristos şi doxologia trinitară care îl includea pe Duhul Sfînt au ajutat la rezolvarea problemei consubstanţialităţii lui Hristos şi a Duhului Sfînt cu Tatăl. Însă controversa iconoclastă din secolele al VIII-lea şi al IX-lea va demonstra din nou

importanţa pe care continua să o aibă pentru doctrina răsăriteană această relaţie strînsă între regula rugăciunii şi regula credinţei.

O trăsătură distinctă a istoriei doctrinare a creştinătăţii greceşti, în care Iustinian nu a jucat un rol atît de important, l-a reprezentat mistica; căci, deşi folosea un termen precum „mistagogie" (μυσταγωγία), el se referea la testamentul lăsat Bisericii de către Petru din Alexandria, şi nu la principiile practicii misticismului. În mare parte, aceste principii îşi aveau rădăcina în opera lui Origen şi în moştenirea lui platonică. Ele fuseseră elaborate de discipolii lui Origen, în special de către Grigorie de Nyssa şi Evagrie Ponticul. Evagrie a fost cel care le-a dat forma din literatura monastică egipteană. Cea mai mare parte din acest material aparţine istoriei spiritualităţii creştine şi istoriei practicii ascetice, însă a influenţat şi istoria doctrinei Bisericii atunci cînd a vorbit despre Dumnezeu şi despre unirea dintre suflet şi Dumnezeu făcînd o sinteză a temelor specifice creştinătăţii greceşti.

Iustin. *Or.* (*ACO* 3:197)

Mistica a devenit o forţă doctrinară majoră o dată cu elaborarea lucrărilor apărute sub pseudonimul Dionisie Areopagitul, descris în Fapte 17,34 ca fiind unul dintre puţinii atenieni care i s-au alăturat apostolului Pavel şi au crezut. Concepute în jurul anului 500, probabil în cercurile monofizite din Siria, aceste lucrări s-au bucurat în scurt timp de o largă recunoaştere, avînd în vedere că prezentau, în spiritul apostolic, relaţia dintre ierarhia cerească a lui Dumnezeu şi a îngerilor şi ierarhia bisericească a episcopilor şi a preoţilor cu Sfintele Taine. În acest caz, speculaţia mistică de sorginte neoplatonică şi spiritualitatea lui Origen erau încorporate în dogma răsăriteană într-un mod care va modela evoluţia ulterioară a doctrinei prin intermediul unor mişcări precum isihasmul din veacul al XIV-lea. A influenţat în egală măsură şi teologia medievală apuseană, căci scrierile lui Dionisie s-au aflat la temelia gîndirii mistice a lui Bernard de Clairvaux şi Toma din Aquino. Aceste dezvoltări aparţin unor perioade mai tîrzii din istoria doctrinei creştine şi vor fi abordate în volumele viitoare, însă doctrina mistică a lui Dionisie a jucat un rol esenţial în evoluţia ortodoxiei catolice a Bisericii de Răsărit din veacul al VI-lea.

Punctul în care s-au intersectat în mod semnificativ dogmele ortodoxiei şi doctrinele misticismului l-a reprezentat definirea mîntuirii ca îndumnezeire sau, în concepţia lui Dionisie, „zidire, îndumnezeire, înnoire". Această

Panillo (1965) 121-22

definiţie creştină grecească i-a oferit lui Dionisie o punte de legătură cu doctrina lui despre unirea mistică dintre om şi Dumnezeu. Scopul unei ierarhii, fie ea divină sau ecleziastică, este acela de a atinge „cît mai mult cu putinţă, identificarea cu Dumnezeu, unirea cu El" (ἡ πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις). Această definiţie este dezvoltată într-o altă lucrare de-a sa: „Mîntuirea adevărată... nu poate să vină decît prin îndumnezeirea celor care sînt mîntuiţi. Acum îndumnezeirea (θέωσις) este, atîta cît e cu putinţă, identificare cu Dumnezeu şi unire cu El". Ceea ce înseamnă atingerea desăvîrşirii lucrurilor divine şi înălţarea a ceea ce este mai prejos, devenind părtaş firii lui Dumnezeu. „Principiul îndumnezeirii" (ἡ ἀρχὴ τῆς θεώσεως) este fericirea lui Dumnezeu însuşi, prin care El este Dumnezeu; bunătatea lui Dumnezeu oferă darul mîntuirii şi îndumnezeirii tuturor făpturilor înzestrate cu raţiune. Cuvintele din Evanghelia după Ioan 1,13, care, într-o anumită variantă a textului biblic, ajutaseră la interpretarea naşterii din Fecioara lui Hristos, erau folosite aici pentru a descrie acea naştere a credincioşilor din Dumnezeu cu ajutorul căreia, prin venirea lui Hristos, muritorii puteau fi uniţi cu El şi puteau primi îndumnezeirea. Astfel de afirmaţii precum acestea sugerează, probabil mai mult în conotaţiile decît în denotaţiile lor, că definirea mîntuirii ca îndumnezeire suferise o schimbare prin faptul că era identificată cu desăvîrşirea care îl aşteaptă pe adevăratul mistic la capătul celor trei trepte constînd în purificare, luminare şi unire. Deşi ideea îndumnezeirii din gîndirea Părinţilor greci ameninţase să şteargă distincţia dintre Creator şi făptură creată, presiunea controversei pe tema statutului de făptură creată a lui Hristos contribuise la înăbuşirea tendinţelor panteiste care s-ar fi putut manifesta. Acum că presiunea venea nu dinspre dogma trinitară, ci dinspre teoriile mistice ale neoplatonismului, aceste tendinţe păreau a reveni cu forţe proaspete.

Dion. Ar. *I. d.* 3.2 (*PG* 3:165)

Dion. Ar. *I. e.* 1.3 (*PG* 3:373-376)

Dion. Ar. *I. e.* 1.2 (*PG* 3:372)

Dion. Ar. *I. e.* 1.4 (*PG* 3:376)

Vezi, *supra*, pp. 297-299

Dion. Ar. *I. e.* 2.1 (*PG* 3:393)

Acest lucru reiese clar şi din teologia sacramentală a lui Dionisie. Sfintele Taine, în special Euharistia, fuseseră cu multă vreme înainte interpretate ca fiind mijloacele prin care firea omului poate fi transformată, iar omul poate să devină părtaş firii impasibile şi nestricăcioase a lui Dumnezeu; această interpretare constituise un element esenţial în teologia unirii ipostatice. Influenţele docetice şi chiar panteiste pe care adepţii doctrinei Logosului sălăşluit au considerat că le regăsesc în doctrina unirii ipostatice i-au împiedicat probabil să elaboreze o teologie

Vezi *supra*, pp. 249-251

euharistică mai amplă. Dionisie nu se confrunta însă cu astfel de constrîngeri şi era liber să adapteze concepţia teologică tradiţională cu privire la Sfintele Taine, a cărei autoritate o invoca, în funcţie de propria lui versiune mistică a doctrinei îndumnezeirii.

Dion. Ar. *I. e.* 7.6 (*PG* 3:561)

Pentru Dionisie, ierarhia ecleziastică are ca scop parcurgerea celor trei trepte ale desăvîrşirii mistice, iar în acest scop ea administrează Botezul, Euharistia şi Mirungerea. Botezul fusese cu mult timp în urmă identificat cu Taina curăţirii, iar termenul preferat de Patristică era „luminare". Dionisie îl numea „tradiţia înnoirii noastre sfinte şi dumnezeieşti". Prin el, chiar şi pruncii, care nu pot să perceapă lucrurile divine, sînt făcuţi părtaşi unei naşteri dumnezeieşti, purtînd însemnele sacramentale ale comuniunii cu Dumnezeu. Întreita scufundare în apa Botezului simbolizează cele trei zile şi nopţi petrecute de Hristos în mormînt şi învierea prin care a împlinit această naştere dumnezeiască. Însă Dionisie îşi concentrează atenţia cu precădere asupra Euharistiei ca Taină a îndumnezeirii. Euharistia este o participare dumnezeiască şi o blîndă împărtăşire cu pîine şi vin, o retrăire a Cinei participării divine în Dumnezeu. „Participarea în Iisus, comuniunea preasfintei Euharistii" îl ajută pe om să fie părtaş „desăvîrşitei îndumnezeiri", să se elibereze de povara nevoilor trupeşti şi să devină un templu al Duhului Sfînt. Această îndumnezeire, care este un dar al Botezului şi al Euharistiei, este încununată aici pe pămînt prin Taina Mirungerii, care poate fi numită pur şi simplu „desăvîrşire" (τελετή), un termen tehnic folosit pentru desemnarea mai multor rituri din religiile mistice şi din creştinism. Folosirea unui astfel de termen sugerează că Dionisie considera Sfintele Taine creştine, şi în special Euharistia, drept „simbolul principal" al adevărului mistic; căci „Iisus a predicat teologia în parabole şi a dăruit Tainele îndumnezeirii printr-o aşezare simbolică a mesei".

Dion. Ar. *I. e.* 5.3 (*PG* 3:504)

Vezi *supra*, pp. 181-182

Dion. Ar. *I. e.* 2.1 (*PG* 3:392)

Dion. Ar. *I. e.* 7.11 (*PG* 3:565)

Dion. Ar. *I. e.* 2.7 (*PG* 3:404)

Dion. Ar. *I. e.* 3.1 (*PG* 3:428)

Dion. Ar. *I. d.* 1.3. (*PG* 3:124)

Dion. Ar. *I. e.* 3.7 (*PG* 3:433)

Dion. Ar. *I. e.* 4.12 (*PG* 3:485)

Dion. Ar. *I. e.* 3.1 (*PG* 3:428)

Dion. Ar. *Ep.* 9.1 (*PG* 3:1108)

Într-o astfel de doctrină mistică, Iisus însuşi putea să fie redus la statutul de „simbol principal" al realităţii transcendente a unirii omului cu Dumnezeu prin urcuş spiritual. Scrierile lui Dionisie se raportează la Iisus în multiple feluri prin care se încearcă stabilirea unei relaţii între Hristos şi procesul de curăţire, luminare şi unire. Omul a aflat de la Dumnezeu că „viaţa îndumnezeită a început deja pentru noi în Hristos". Îndumnezeirea este, potrivit lui Dionisie, ţelul ambelor ierarhii, iar Iisus este „atît principiul creaţiei, cît şi împlinirea tuturor ierarhiilor".

Dion. Ar. *I. e.* 7.2 (*PG* 3:553)

Dion. Ar. *I. e.* 1.2 (*PG* 3:373)

Cu toate acestea, nici recitarea unor astfel de formule şi nici repetarea numelui lui Iisus Hristos – nici chiar repetarea în continua „rugăciune către Iisus" practicată de unii dintre predecesorii şi urmaşii lui Dionisie în misticismul creştin răsăritean – nu reprezentau un indiciu clar al semnificaţiei doctrinare a lui Hristos în această concepţie teologică. Căci ceea ce unifica toate aceste practici şi idei era o reprezentare a lui Dumnezeu în care doctrina întrupării, precum şi viziunea asupra imanenţei şi transcendenţei, care se afla la baza acestei doctrine, ameninţau să fie înghiţite în Unul şi în Tot. Afirmaţiile pozitive despre Dumnezeu şi analogiile cu lumina prin care era descris erau „mai solemne" şi păreau să redea revelaţii despre realitatea divină. Dar transcendenţa lui Dumnezeu presupunea ideea că astfel de afirmaţii nu reuşesc să îl descrie pe Dumnezeu şi că afirmaţiile negative sînt „mai adevărate" şi „mai potrivite". De aceea era mai bine să se spună „nu ceea ce este El, ci ceea ce nu este El".

Dion. Ar. *I. d.* 2.3 (*PG* 3:140-141)

Această teologie a negaţiei presupunea mai mult decît transcendenţa Creatorului în raport cu toate făpturile create. În cele din urmă, chiar şi termenii şi conceptele care fuseseră esenţiale în doctrina creştină despre Dumnezeu trebuiau să cedeze în faţa principiului potrivit căruia realitatea divină ultimă nu poate fi reprezentată cu adevărat decît dacă se spune ceea ce nu este. În ciuda ortodoxiei trinitare formale a scrierilor lui Dionisie, concepţia asupra unităţii în Treime din teologia trinitară anterioară nu putea fi menţinută în termenii convenţionali. Unul era „o unitate care transcende unicitatea" (ὑπερηνωμένη ἑνάς), astfel încît nu se cuvenea să-l numim pe Dumnezeu Unul decît dacă ne este foarte clar că această unitate nu înseamnă în acest context ceea ce înseamnă în orice alt context. Căci, de fapt, Dumnezeu transcende orice număr, de vreme ce „numărul participă la fiinţă", iar Dumnezeu este „Unul dincolo de fiinţă", care „determină orice număr". El este „principiul şi cauza, şi numărul şi ordinea" tuturor lucrurilor, pînă şi a numerelor. „De aceea Dumnezeirea care este deasupra tuturor lucrurilor este preaslăvită atît ca o Unitate, cît şi ca o Treime, dar nu este nici o unitate şi nici o treime în sensul pe care îl ştim noi. ...Cu numele divin trinitar şi unitar îl numim pe El care este mai presus de nume; cu lucruri care sînt îl numim pe El care este mai presus de fiinţă". Atît de transcendent este Dumnezeu în viziunea lui Dionisie încît El este mai presus nu numai de întrupare şi Treime, ci şi de Dumnezeirea însăşi, aşa cum

Dion. *Ar. Mist.* 3 (*PG* 3:1032-1033)

Dion. *Ar. N. d.* 13.3 (*PG* 3: 980)

Dion. *Ar. N. d.* 2.1 (*PG* 3:637)

Dion. *Ar. N. d.* 13.3 (*PG* 3:980-981)

explică Dionisie într-o remarcabilă scrisoare care rezumă atît doctrina despre dumnezeire, cît şi cea despre îndumnezeire: „Cum poate El, care transcende toate lucrurile, să existe dincolo de principiul Dumnezeirii şi al bunătăţii? Dacă înţelegem prin Dumnezeire şi bunătate faptul de a fi făcut bun şi darul îndumnezeirii şi imitarea inimitabilă a Lui, care este mai presus de Dumnezeu şi mai presus de Binele prin care sîntem îndumnezeiţi şi făcuţi buni. Căci, dacă acesta este principiul îndumnezeirii şi al faptului de a fi făcuţi buni pentru cei care sînt îndumnezeiţi şi făcuţi buni, atunci El, care este principiul mai presus de toate principiile, inclusiv principiul aşa-numitei Dumnezeiri şi bunătăţi, transcende atît principiul Dumnezeirii, cît şi pe cel al bunătăţii. Şi, de vreme ce El este inimitabil şi incomprehensibil, El depăşeşte imitaţia şi înţelegerea tuturor celor care imită [natura divină] şi participă la ea".

Dion. *Ar. Ep.* 2 (*PG* 3:1068-1069)

Putem discerne atît o semnificaţie istorică, precum şi o ironie teologică în coincidenţa cronologică dintre condamnarea lui Origen şi ascensiunea misticismului dionisian, căci cele mai multe dintre doctrinele în temeiul cărora cel de-al doilea Conciliu de la Constantinopol l-a anatemizat pe Origen erau mult mai puţin periculoase pentru tradiţia ortodoxiei catolice decît cripto-origenismul din scrierile lui Dionisie Areopagitul. Oricine copia cărţile lui Severus sau Nestorie risca să-i fie amputată mîna, însă cărţile lui Dionisie, convertit la creştinism de apostolul Pavel, se bucurau de o autoritate care era departe de a fi apostolică. Întrucît a stabilit linia generală pentru reinterpretarea dezvoltării hristologice în vreme ce încă mai afirma continuitatea tradiţiei ortodoxe, şi cu toate că a lăsat moştenire operele lui Dionisie veacurilor următoare, atît în Răsărit, cît şi în Apus, este corect să atribuim secolului împăratului Iustinian, „atunci cînd îi apreciem semnificaţia pentru istoria dogmei, caracterul de concluzie pe care îl are în atît de multe alte domenii" precum justiţia. Şi astfel, „sub domnia lui Iustinian, dogma vechii Biserici greceşti a căpătat o formă definitivă". Mai precis, sub domnia lui Iustinian a fost transmis teologiei bizantine a veacurilor următoare un amestec de idei doctrinare care era mai monolitic în aparenţă decît fusese vreodată ortodoxia de la Niceea şi Calcedon, dar care a purtat în el seminţele propriei dezvoltări şi transformări graduale, deşi uneori aproape imperceptibile. *Spiritul creştinismului răsăritean*, volumul al doilea din *Tradiţia creştină*, se va ocupa de această dezvoltare.

Iustin. *Sev.* (*ACO* 3:122)

Loofs (1887) 37; 53

Catolicism ortodox în Apus

În acea parte a Bisericii conduse de Grigore I ca „ultimul dintre Părinţii Bisericii şi primul dintre papi", dezvoltarea ortodoxiei catolice era strîns legată de ascensiunea hegemoniei papale. În multe privinţe, se poate spune că Grigore I şi Boeţiu au ocupat împreună un loc în Biserica latină analog celui ocupat de Iustinian şi Dionisie în creştinismul răsăritean, căci ambele perechi de gînditori din veacul al VI-lea au sintetizat temele distincte ale tradiţiilor lor şi le-au transmis mai departe într-o formă care va influenţa teologia veacurilor următoare. Asemenea lui Dionisie, Boeţiu a oferit justificare creştin ortodoxă unor idei care, dată fiind originea lor necreştină, nu ar fi avut şanse de supravieţuire. Însă Boeţiu a fost important pentru Apusul medieval şi ca traducător al lui Aristotel şi ca transmiţător al dogmelor trinitare şi hristologice într-o colecţie de lucrări teologice care vor stîrni comentarii timp de un mileniu. Grabmann spunea că „dintre toţi autorii latini din epoca patristică, Boeţiu este al doilea doar după Augustin în ceea ce priveşte influenţa lui asupra scolasticii, şi mai ales asupra dezvoltării metodei scolastice". Tratatele lui *Despre Sfînta Treime* şi *Împotriva lui Eutihie şi Nestorie* sînt profund ortodoxe ca doctrină, însă formulează problemele astfel încît obligă la cercetarea relaţiei dintre revelaţie şi raţiune ca mijloace de aflare a adevărului religios.

Grabmann (1957) 1: 148

Scopul tratatului său despre Sfînta Treime, după cum spune în prefaţă, este să investigheze capacitatea minţii omeneşti de a percepe taina Treimii, iar în concluzie îşi exprimă speranţa că, „prin argumentul [raţiunii], a oferit sprijin unei construcţii înălţate pe temelia solidă a credinţei". În prezentarea pe care o face ortodoxiei hristologice, Boeţiu vorbeşte despre ceea ce „catolicii mărturisesc în acord cu raţiunea (*rationabiliter*)", iar cu altă ocazie îşi îndeamnă cititorii: „Dacă este cu putinţă, împăcaţi credinţa cu raţiunea". Este de la sine înţeles ce implică această credinţă şi această mărturisire. Boeţiu aderă fără rezerve la „adevărul şi tăria credinţei catolice", care este „cea mai sigură sursă a adevărului". Au existat discuţii pe marginea paternităţii tratatului *Despre credinţa universală*, însă acum este general acceptat faptul că Boeţiu este autorul lui; cel puţin în această privinţă, afirmarea „acestei religii a noastre care se numeşte creştină şi catolică" este în

Boeţ. *Trei.* pr. (*LCL* 2-4)

Boeţ. *Trei.* 6 (*LCL* 30)

Boeţ. *Eut.* (*LCL* 112)

Boeţ. *Consubst.* (*LCL* 36)

Boeţ. *Eut.* 6 (*LCL* 116)

Boeţ. *Consubst.* (*LCL* 32)

Boeţ. *Fid. cath.* (*LCL* 52)

acord cu concepţia prezentată şi în alte lucrări teologice ale lui Boeţiu. Şi dacă apărarea ortodoxiei pe care o întreprinde Boeţiu era motivată de dorinţa de a împaca, pe cît posibil, credinţa cu raţiunea, pare să fi existat de asemenea o anumită concordanţă şi între *Mîngîierile filozofiei* şi toate celelalte opere teologice. În sens pozitiv, Providenţa, celebrată în această capodoperă scrisă în temniţă, poate fi intrepretată ca o viziune generalizată a conceptului de iconomie divină prezentat în tratatul *Despre credinţa universală*, pe care l-am putea descrie ca o parafrază extinsă a Crezului; iar în sens negativ, accentul pus pe raţiune în *Mîngîierile filozofiei* poate fi interpretat ca o ilustrare a căii de mijloc oferite de Biserică în opoziţie cu atitudinile extreme adoptate de erezie, căci caracteristica adevăratei doctrine şi a filozofiei morale raţionale era să meargă pe calea de mijloc şi să evite extremele.

Vezi *supra*, pp. 64-66

Boeţ. *Eut. pr.*; 5 (*LCL* 76; 100)

Boeţ. *Eut.* 7 (*LCL* 118)

Pentru a-şi justifica includerea raţiunii în apărarea dogmei ortodoxe a Treimii, Boeţiu îşi exprima speranţa că în felul acesta au dat roade „seminţele raţiunii din scrierile fericitului Augustin". Şi în această privinţă el ilustra tendinţa caracteristică şi extrem de răspîndită a teologiei latine a epocii sale de a reinterpreta augustinismul, care reprezenta, şi într-o mare măsură încă mai reprezintă, consensul ortodox al creştinătăţii apusene asupra tradiţiei universale. Grigore I afirma acest consens atunci cînd îşi numea propriile lui scrieri „neghină" în comparaţie cu „grîul" din cele ale lui Augustin; biograful său spunea că „nu a existat probabil nici un alt autor care să fi datorat mai mult operelor altuia". Marele prestigiu al operelor lui Boeţiu şi Grigore I a servit doar la impunerea augustinismului ca modalitate oficială de exprimare a doctrinei creştine în Apus. Este probabil puţin exagerat să spunem despre Grigore I că „aproape totul în concepţia lui îşi are originea în Augustin, şi totuşi, aproape nimic nu este cu adevărat augustinian"; însă pentru a-l înţelege pe Grigore I ca teolog şi pentru a face o punte de legătură între el şi veacurile al VII-lea, al VIII-lea şi al XI-lea este necesar să-i interpretăm doctrina în spiritul tradiţionalismului augustinian. Cînd generaţia care i-a urmat îl venera prin vocea lui Ildefonso ca fiind mai înţelept decît Augustin, mai elocvent decît Ciprian şi mai evlavios decît Antonie, şi acest lucru a avut drept efect îndreptarea teologiei medievale prin intermediul lui Grigore I către Augustin – sau, în orice caz, către augustinismul care, graţie Sinodului de la Arausio şi lui Grigore I, îl cruţase pe Augustin de soarta lui Origen.

Boeţ. *Trei.* pr. (*LCL* 4)

Gr. M. Ep. 10.16 (*MGH* 2:251)

Dudden (1905) 2:294

R. Seeberg (1953) 3:45

Ildef. Vir. ill. 1 (*PL* 96: 198)

Un rezumat adecvat al consensului catolic în Apus care s-a bucurat de autoritate se pare că a luat ființă cam în această perioadă: aşa-numitul Crez atanasian, a cărui primă mărturie incontestabilă o avem de la Caesarius din Arles. Teologia Crezului atanasian a fost numită „augustinism codificat şi condensat... augustinism tradiţional, aproape scolasticizat". Acest crez se întemeia pe gîndirea trinitară a lui Augustin. Afirmaţia din Crezul atanasian potrivit căreia „Tatăl este atotputernic, Fiul este atotputernic şi Duhul Sfînt este atotputernic; totuşi nu sînt trei atotputernici, ci unul singur" este luată aproape *ad litteram* din tratatul *Despre Sfînta Treime* al lui Augustin, unde asemenea afirmaţii apar în repetate rînduri. În paragrafele hristologice, Crezul atanasian era îndreptat în mod direct împotriva versiunii nestoriene a teologiei Logosului sălăşluit şi împotriva criticii nestoriene la adresa doctrinei unirii ipostatice. Afirmaţia cuprinsă spre sfîrşitul crezului şi potrivit căreia toţi oamenii „vor fi nevoiţi să dea socoteală pentru faptele lor" ar putea probabil să fie interpretată în sensul unei polemici semipelagiene împotriva lui Augustin, dar Augustin însuşi făcuse numeroase afirmaţii de acest tip. Pe de altă parte, se remarcă „tonul profund augustinian al teologiei sale, în ciuda faptului că a fost elaborat într-un mediu semipelagian, căci oricît de mult ar fi detestat semipelagienii din Gallia de sud învăţătura lui Augustin despre har şi predestinare, totuşi ei îşi exprimau admiraţia faţă de doctrina lui trinitară şi cea hristologică"; şi, de fapt, aceste doctrine, şi nu aspectele care au generat conflictul dintre Augustin şi semipelagieni, au alcătuit substanţa Crezului atanasian, care, în ciuda numelui său oficial, putea foarte bine să fie numit „Crezul augustinian".

Kelly (1964) 80-81

Symb. Ath. 13-14 (Schaff 2:67) Aug. *Trei.* 5.6.9; 8.1.2 (*CCSL* 50: 215; 269)

Symb. Ath. 34-36 (Schaff 2:69)

Symb. Ath. 42 (Schaff 2:69)

Kelly (1964) 119

Deşi Crezul atanasian se deschidea şi se încheia cu o afirmare a autorităţii „credinţei catolice", totuşi nu se referea, nici măcar implicit, la forma pe care o lua această autoritate şi prin care era exercitată ea în creştinătatea apuseană, şi anume primatul papei de la Roma. Originile şi dezvoltarea papalităţii ca structură instituţională nu fac obiectul unei istorii a doctrinei; şi nici relaţiile încîlcite dintre papă şi alţi cîrmuitori, politici sau spirituali. Sarcina de a aborda acest subiect revine istoriei Bisericii şi istoriei dreptului canonic. Însă era caracteristic papalităţii, aşa cum se întîmplase şi în cazul episcopatului, faptul că nu reprezenta numai un sistem practic de guvernare ecleziastică supus schimbării şi compromisului, ci ilustra şi o

doctrină care trebuia crezută, propovăduită şi mărturisită de către Biserică în temeiul cuvîntului lui Dumnezeu. Numai din această perspectivă ne interesează papalitatea în mod direct. Deşi pontifii din trecut, şi în special Leon I, elaboraseră în mare măsură conţinutul doctrinei primatului şi autorităţii papale, nu este probabil nici o exagerare în concepţia tradiţională care consideră învăţătura şi practica lui Grigore I drept punctul de răscruce din istoria papalităţii, nu numai din punct de vedere juridic, ci şi teologic. În timpul mandatului său el a pus bazele doctrinare ale hotărîrilor lui administrative, iar în una dintre scrisori îşi rezumă astfel doctrina:

„Pentru toţi cei care cunosc Evanghelia este limpede că prin vocea Domnului grija întregii Biserici a fost încredinţată sfîntului apostol şi prinţ al tuturor apostolilor, Petru... Luaţi aminte, el a primit cheile împărăţiei cerurilor, puterea de a lega şi de a dezlega şi i-a fost dată în grijă întreaga Biserică sub cîrmuirea lui... Oare îmi apăr propria mea cauză spunînd aceasta? Îmi răzbun vreo rană adîncă? Nu este mai degrabă cauza Dumnezeului Atotputernic, cauza Bisericii universale?...Şi ştim, desigur că mulţi preoţi ai Bisericii din Constantinopol au căzut pradă ereziei... În cinstea lui Petru, prinţul apostolilor, [titlul «universal»] a fost oferit pontifului Romei de către venerabilul Conciliu de la Calcedon". Textul care stă la baza doctrinei primatului lui Petru între apostoli, şi ca atare la baza doctrinei primatului papei în una, sfîntă, universală şi apostolică Biserică, este pasajul din Evanghelia după Matei 16,18 în care Iisus îi spune lui Petru: „Şi Eu îţi zic ţie, că tu eşti Petru (Πέτρος), şi pe această piatră (πέτρα) voi zidi Biserica Mea". Problema sensului adevărat al acestor cuvinte şi a modului cum puteau fi ele raportate la relaţia dintre Roma şi alte Biserici stîrnise multe controverse în vremea lui Ciprian, însă Grigore I nu a ezitat să le citeze în acest context, alături de pasajele din Evanghelia după Ioan 21,17 şi Luca 22, 31, pentru a-şi argumenta teza. Aceleaşi pasaje evanghelice le citează şi cu altă ocazie pentru a dovedi că „Sfînta Biserică a fost întemeiată pe trăinicia prinţului apostolilor, a cărui tărie de caracter a fost împrumutată şi numelui său". Împuternicirea dată de Hristos semnifica faptul că „prin autoritatea lui Dumnezeu, Petru are întîietate în Biserică". Folosind metafora Bisericii ca o corabie, care se regăseşte şi la Tertulian, Hipolit şi Ciprian, Grigore I considera corabia lui Petru despre care se vorbeşte în Evanghelia după Luca 5,3 drept „Biserica ce i-a fost încredinţată lui Petru".

Gr. M. *Ep.* 5.37 (*MGH* 1:321-322)

Vezi *supra*, p. 176

Gr. M. *Ep.* 7.37 (*MGH* 1:485-486)

Gr. M. *Pred.* 26.26.45 (*PL* 76:376)

Tert. *Pudic.* 13.20 (*CCSL* 2:1306); Hipol. *Antihr.* 59 (*GCS* 1-11:39); Cipr. *Ep.* 30.2 (*CSEL* 3:550) Gr. M. *Pred.* 17.26.37 (*PL* 76:28)

Aceste pasaje nu erau folosite în primul rînd pentru a sublinia locul privilegiat al lui Petru între cei doisprezece apostoli din primul veac, ci pentru a afirma locul episcopului Romei între episcopii veacului al VI-lea. Petru fusese primul episcop al Romei, iar papa era urmaşul lui. Desigur că Petru fusese şi în Alexandria şi în Antiohia, iar Grigore I sublinia uneori ideea că aceşti doi patriarhi împărţeau cu el primatul conferit de Petru: Roma era scaunul unde Petru murise, Alexandria scaunul unde îl trimisese pe Marcu, iar Antiohia scaunul pe care îl ocupase el însuşi timp de şapte ani. Era un singur scaun al lui Petru în trei locuri. Însă acest lucru neobişnuit în legătură cu apostolul nu a avut implicaţii semnificative pentru doctrina concretă a lui Grigore I cu privire la primatul în Biserică. Toată lumea ştia că scaunul lui Petru este la Roma. Cînd participanţii la Conciliul de la Calcedon din 451 au răspuns, după ce s-a citit *Tomul* Papei Leon, cu exclamaţia: „Petru a vorbit prin gura lui Leon!" ei exprimau de fapt această idee general acceptată. Pentru Biserica primelor veacuri creştine, primatul aparţinuse în mod special Ierusalimului, cetatea-mamă a tuturor credincioşilor, dar se mutase între timp din cetatea capitală a vechiului Israel în cetatea capitală a lumii, care a devenit capitala noului Israel. Relatarea din Faptele Sfinţilor Apostoli începe cu întoarcerea apostolilor la Ierusalim, Petru fiind primul menţionat; dar se încheie cu o propoziţie simplă şi de rău augur: „Şi aşa am venit la Roma". „Am venit" se referă probabil la Pavel şi Luca, fără ca Petru să fie menţionat. Însă Roma este cetatea unde atît Petru, cît şi Pavel au fost martirizaţi şi îngropaţi, iar aceasta a conferit Bisericii Romei un statut aparte încă din vremea lui Tertulian. Citînd evenimentele din 451, Grigore I declara că „prelaţii acestui scaun apostolic, pe care din voia lui Dumnezeu îl slujesc, au avut cinstea de a fi numiţi «universali» de către venerabilul Conciliu de la Calcedon". Acest titlu „universal" (οἰκουμενικός) nu putea, aşadar, să fie pretins de către Constantinopol, chiar dacă era noua Romă. Biserica Romei era mama celorlalte Biserici din Apusul latin, care îi erau supuse.

Gr. M. *Ep.* 7.37 (*MGH* 1:485)

CChalc. (*ACO* 2-1-2:81)

Irin. *Haer.* 3.12.5 (Harvey 2:58)

Fapte 1,12

Fapte 28,14

Tert. *Praescrip.* 36 (*CCSL* 1:216-217)

Gr. M. *Ep.* 5.44 (MGH 1:341)

Gr. M. Ep. 9.26 (MGH 2:59)

Şi Bisericile de Răsărit datorau o anumită supunere Romei. În ceea ce priveşte Biserica din Constantinopol, „cine se poate îndoi că este supusă scaunului apostolic", adică Romei, desigur? Aclamînd autoritatea lui Leon, Părinţii de la Calcedon au recunoscut implicit şi ortodoxia Romei. Unul după altul, scaunele episcopale capitulaseră

Gr. M. *Ep.* 9.26 (*MGH* 2: 60)

în fața unei erezii sau a alteia. Constantinopol dăduse naștere mai multor eretici de-a lungul secolelor al IV-lea și al V-lea, mai precis Nestorie și Macedonie, iar celelalte scaune se abătuseră și ele din cînd în cînd de la adevărata credință. Dar Roma avea o poziție privilegiată. Episcopul Romei avea dreptul să anuleze hotărîrile unui sinod. De fapt, cînd se punea problema ca un conciliu să rezolve anumite controverse, Grigore I afirma principiul potrivit căruia „fără autoritatea și consimțămîntul scaunului apostolic, nu este valabilă nici una dintre hotărîrile luate [de un conciliu]". Deși era dispus să facă o paralelă între cele patru Evanghelii și cele patru concilii ecumenice, el începuse deja să elaboreze o doctrină a autorității dogmatice a Romei, bazată pe primatul lui Petru și coroborată cu reputația unei ortodoxii doctrinare. Totuși, această doctrină va fi definită ca dogmă de-abia multe secole mai tîrziu. Deși păstra cu sfințenie autoritatea tradiției și învățăturile Părinților, scaunul Romei avea un rol special în apărarea tradiției. Așa cum îi scria un alt episcop lui Grigore I, „Știu ce grav este să depășim limitele care ne-au fost impuse de Părinți... De aceea, mă refugiez în sînul preasfintei Biserici romane". La mijloc, în acest caz, era ambiția episcopală mai curînd decît dogma, însă chiar și problemele de administrație bisericească trebuiau rezolvate pe baza doctrinei, mai precis pe baza doctrinei primatului papei.

Gr. M. *Ep.* 5.44 (*MGH* 1:338-343)

Gr. M. *Ep.* 9.156 (MGH 2: 158)

Vezi *supra*, p. 342

Gr. M. *Ep.* 3.66 (*MGH* 1:228-229)

„Grigore I prefigurează în chip deosebit Evul Mediu" și în ceea ce privește dezvoltarea altor doctrine. În calitate de augustinian credincios, el a reluat multe dintre ideile maestrului, împreună cu moștenirea patristică generală pe care o primise. De pildă, a preluat din teologia anterioară imaginea diavolului identificată cu cea a leviatanului din Iov 41,1, pe care Hristos l-a ademenit să-l înghită punînd ca nadă în undița divinității sale firea lui omenească. Atunci cînd undița divinității lui Hristos s-a scufundat, diavolul nu a putut înghiți nada și l-a dat afară pe Hristos omul, împreună cu neamul omenesc, în felul acesta împlinindu-se mîntuirea. Dar unele elemente din moștenirea patristică au fost remodelate în concepția lui Grigore I. Două astfel de elemente erau doctrina purgatoriului și doctrina jertfei euharistice. Nici una dintre aceste doctrine nu este exclusiv latină, căci există echivalente pentru ambele doctrine în teologia greacă; însă teologia latină, sistematizată de Grigore I, le-a dat o formă definitivă. Originile purgatoriului se regăsesc în speranța

H. Taylor (1938) 1:102

Rufin *Symb.* 14 (*CCSL* 20:151-152)

Gr. M. *Pred.* 33.7.14 (*PL* 76:680-681)

Vezi *supra*, pp. 168-169

exprimată de Origen că puterea voinţei mîntuitoare a lui Dumnezeu se prelungeşte dincolo de graniţele acestei vieţi pămînteşti, oferind oamenilor încă o şansă de purificare şi mîntuire chiar şi după moarte. Augustin, deşi se opunea speculaţiilor lui Origen cu privire la mîntuirea universală a tuturor oamenilor şi a diavolului, credea totuşi că există „pedepse vremelnice după moarte" şi se cuvine să ne rugăm ca unora dintre dispăruţi să le fie iertate păcatele. Aceste sugestii despre focul purgatoriului, făcute cu bună ştiinţă sau întîmplător, au devenit „ceva care trebuia crezut" (*credendus*) în concepţia lui Grigore I. De asemenea, „trebuie crezut" (*credendum est*) că rugăciunile credincioşilor reuşeau să elibereze din focul purgatoriului pe aceia care păcătuiseară „nu din răutate, ci din greşeala neştiinţei". Acestor oameni „le lipsea desăvîrşirea", însă puteau fi ajutaţi prin mijlocirea sfinţilor strămutaţi la cer şi a credincioşilor de aici de pe pămînt.

Aug. *Civ.* 21.23 (*CCSL* 48:787-789)

Aug. *Civ.* 21.13 (*CCSL* 48:779)
Aug. *Civ.* 21.24 (*CCSL* 48:789)

Gr. M. *Dial.* 4.39 (*PL* 77:396)

Gr. M. *Dial.* 4.40 (*PL* 77:397)

Gr. M. *Dial.* 4.25 (PL 77:357)

O mijlocire aparte era jertfa euharistică. „Dacă faptele păcătoase nu sînt mai presus de iertare chiar şi după moarte, atunci sfînta jertfă a Mîntuitorului ajută sufletele chiar şi după moarte, aşa încît sufletele răposaţilor par uneori să tînjască după ea". Liturghia şi teologia Bisericii au crezut şi au propovăduit dintotdeauna că Euharistia este o jertfă a trupului şi sîngelui lui Hristos. Însă în discursul despre purgatoriu din care tocmai am citat, Grigore I puncta mult mai clar semnificaţia sacrificială a Euharistiei: „Ar trebui să-i dăruim lui Dumnezeu... jertfele zilnice ale lacrimilor noastre, jertfele de zi cu zi ale trupului şi sîngelui Său. ...Căci care dintre credincioşi poate să aibă vreo îndoială că în chiar clipa jertfei, ca răspuns la vocea preotului, cerurile se deschid şi corul îngerilor este prezent în această taină a lui Iisus Hristos?". Pe de altă parte, în ceea ce priveşte natura prezenţei euharistice, Grigore I oferea mult mai puţine explicaţii, repetînd formulele augustiniene învăluite într-o mare doză de echivoc. El vorbea despre „trupul şi sîngele Lui în Sfînta Taină" într-un limbaj care părea să susţină prezenţa reală, însă nu insista prea mult asupra acestui aspect. De-abia în secolul al IX-lea a devenit doctrina prezenţei reale un subiect de controversă; totuşi, între timp, graţie cel puţin în parte lui Grigore I, doctrina jertfei euharistice a continuat să fie o învăţătură acceptată. De aceea, cînd doctrina prezenţei reale a fost luată în discuţie, s-a pornit de la doctrina jertfei euharistice, iar teologii au polemizat în legătură cu prezenţa acelui trup

Gr. M. *Dial.* 4.55 (*PL* 77:416-417)

Vezi *supra*, pp. 164-165, 185-186

Gr. M. *Dial.* 4.58 (*PL* 77:425-428)

Vezi *supra*, p. 313

Gr. M. *Ev.* 14.1 (PL 76:1127)

şi sînge care, de comun acord, era jertfit în momentul săvîrşirii Sfintei Taine.

Între teologia Părinţilor greci şi reinterpretarea ei de către Augustin, pe de o parte, şi tradiţionalismul augustinian care a condus la teologia scolastică, pe de altă parte, s-a aflat consolidarea doctrinară care a avut loc în sînul Bisericii latine de-a lungul secolului al VI-lea. Timp de un mileniu după Grigore I, premisa fundamentală care a stat la baza aproape tuturor tratatelor doctrinare şi comentariilor biblice ale teologilor apuseni a fost autoritatea episcopului Romei. Limitele şi deciziile acestei autorităţi au constituit adesea subiect de dispută, însă toţi erau obligaţi să-şi mărturisească loialitatea faţă de papă. Ortodoxia doctrinară de-a lungul şi de-a latul creştinătăţii presupunea acceptarea sinceră a dogmelor a căror dezvoltare am urmărit-o în această carte, însă în Apusul romano-catolic a ajuns să însemne mai mult decît atît, sau poate mai puţin, şi anume supunerea faţă de Sfîntul Scaun. Chiar şi deciziile conciliilor ecumenice trebuiau să fie ratificate de Roma, iar, în cele din urmă, elaborarea dogmelor încă de la începuturi a fost atribuită autorităţii papale. Prosper din Aquitania, făcînd referire la conflictele postaugustiniene pe marginea doctrinei harului, vorbea despre consensul catolicismului ortodox din sînul Bisericii latine în termenii următori: „Pentru o mărturisire de credinţă în doctrina harului lui Dumnezeu... noi credem că este de ajuns ceea ce ne învaţă scrierile Scaunului apostolic. Orice se opune acestor învăţături nu poate fi considerat de către noi în acord cu credinţa catolică". Gîndirea medievală a acceptat această definiţie normativă; a reexaminat formularea augustiniană a învăţăturii apostolice; a reevaluat concepţia lui Boeţiu asupra filozofiei aristotelice; şi, în acest fel, a reinterpretat consensul gregorian asupra doctrinei ortodoxe şi catolice. Volumul al treilea din *Tradiţia creştină*, intitulat *Dezvoltarea teologiei medievale*, va prezenta aceste evoluţii.

Prosp. *Auct.* 10 (PL 51:212)

Bibliografie secundară selectivă

Generală

Adam, Alfred, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Gütersloh, 1965. Primul volum tratează despre Biserica primară, al doilea despre Evul Mediu şi Reformă, iar al treilea despre perioada de după Reformă.

Altaner, Berthold, *Kleine patristische Schriften*, edited by Günther Glockmann, Berlin, 1967. Important în mod special pentru [descrierea] relaţiei lui Augustin cu tradiţia greacă.

Arndt, William F., and Gingrich, F. Wilbur, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1957. Se bazează pe *Dicţionarul* lui Walter Bauer.

Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959.

Blaise, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954.

Bolotov, Vasilii Vasilievici, *Istorija cerkvi v period vselenskich soborov : Istorija bogoslovskoj mysli* (*Istoria Bisericii în perioada sinoadelor ecumenice : Istoria gîndirii teologice*), Petrograd, 1918. Acesta este al patrulea volum al lucrării *Lekcii po istorii drevnei cerkvi* (*Prelegeri de istorie a Bisericii vechi*), editat de A. Brilliantov după moartea lui Bolotov. Tratează atît dezvoltarea doctrinală relatată de noi în acest volum, cît şi aspecte ale acesteia pe care le vom aborda în volumul al doilea.

Bornkamm, Heinrich, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen, 1948.

Calhoun, Robert L., „Lectures on the History of Christian Doctrine", Mimeographed, New Haven, 1947.

Campenhausen, Hans von, *The Fathers of the Greek Church*, traducere de Stanley Godman, New York, 1959.

Campenhausen, Hans von, *Men Who Shaped the Western Church*, traducere de Manfred Hoffmann, New York, 1964. Teze perceptive despre caracterul, viaţa şi gîndirea principalilor Părinţi ai Bisericii răsăritene şi apusene.

Carrington, Philip, *The Early Christian Church*, 2 volume, Cambridge, 1957.

Cochrane, Charles Norris, *Christianity and Classical Culture : A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Londra şi New York, 1944. Deşi se limitează în linii mari la scriitori latini, clasici şi creştini, interpretările sale sunt pertinente pentru orice capitol al acestei cărţi.

Daniélou, Jean, *The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, traducere de John A. Baker, Londra, 1964. Datorită faptului că se axează pe relaţiile gîndirii creştine cu iudaismul (volumul 1) şi cu cultura elenistică (volumul 2) lucrarea lui Daniélou este de un real folos pentru primele două capitole ale cărţii de faţă.

Elert, Werner, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie : Eine Untersuchung über Theodor van Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, editată de Wilhelm Maurer şi Elisabeth Bergsträsser, Berlin, 1957. Volumul publicat postum include prelegerea provocatoare a lui Elert, „Die Kirche und ihre Dogmengeschichte".

Florovski, Gheorghi Vasilievici, *Vostočnye otci IV-go vjeka* (*Părinţii răsăriteni ai secolului al IV-lea*), Paris, 1931.

Florovski, Gheorghi Vasilievici, *Vizantijskie otci V-VIII* (*Părinţii bizantini din [secolele] V-VIII*), Paris, 1933. Aceste două lucrări sunt fundamentale pentru interpretarea dogmelor trinitare şi hristologice.

Flückiger, Felix, *Der Ursprung des christlichen Dogmas : Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner*, Zürich, 1955.

Funk, Robert W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1961, pe baza lucrării în germană a lui Blass-Debrunner.

Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, editată de J.B. Bury, 7 volume, Londra, 1896-1900. [Lucrarea] abundă de intuiţii, prejudecăţi şi informaţii, în special în privinţa tratării creştinismului şi a „triumfului barbarismului şi al religiei".

Grabmann, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, 2 volume, 1909-1911 ; retipărită la Graz, 1957.

Hägglund, Bengt, *History of Theology*, traducere de G. Lund, Saint Louis, 1968.

Hahn, August (ed.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, ediţia a treia, revăzută în 1897 ; retipărită la Hildesheim, 1962.

Harnack, Adolf von [*Grundriss der*] *Dogmengeschichte*, ediţia a patra, revizuită la Tübingen, 1905. Prima ediţie a fost tradusă în engleză în 1893 sub titlul *Outlines of the History of Dogma* de Edwin Knox Mitchell; retipărită cu o introducere de Philip Rieff, Boston, 1957.

Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 volume, ediţia a cincea, Tübingen, 1931-1932. Traducerea în engleză a celei de a treia ediţii germane de Neil Buchanan, *History of Dogma*, 7 volume ; retipărită la New York, 1961. Eliminată, dar niciodată depăşită, lucrarea rămîne, după mai bine de opt ani, acea interpretare a doctrinei creştine timpurii care mulţumeşte pe orice cercetător din domeniu.

Hauck, Albert (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 22 volume, a treia ediţie revăzută, Leipzig, 1896-1908. Împreună cu echivalentul ei romano-catolic francez (vezi *infra* sub Vacant [Jean-Michel-Alfred]), este indispensabilă ca sursă de informaţii şi bibliografie despre majoritatea persoanelor şi ideilor puse în discuţie în această carte.

Hefele, Karl Joseph, *Histoire ds conciles d'après les documents originaux*, tradusă şi revizuită de Henry Leclerq, 11 volume, Paris, 1907-1952.

Heick, Otto W., *A History of Christian Thought*, 2 volume, Philadelphia, 1965-1966.

Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 volume, Tübingen, 1928. Primul volum, dedicat lui Luther, este cel mai apreciat, dar Holl este un patrolog eminent, aşa cum se vede din multe dintre articolele publicate în volumele 2 şi 3.

Kelly, John N.D., *Early Christian Doctrines*, New York, 1958. Cea mai îngrijită şi accesibilă prezentare în engleză a acestei perioade.

Ladner, Gerhart B., *The Idea of Reform : Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Massachussetts, 1959. O lucrare de mare erudiţie şi întindere.

Lampe, Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961-1969.

Lohse, Bernhard, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart, 1963. O traducere engleză intitulată *A Short History of Christian Doctrine* a fost pregătită de F. Ernest Stoeffler (Philadelphia, 1966).

Loofs, Friedrich, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, editată de Kurt Aland, Tübingen, 1959. [Autorul] este tributar lui Harnack pentru concepţia generală, dar este surprinzător de original în judecăţi şi ipoteze.

McGiffert, Arthur Cushman, *A History of Christian Thought*, 2 volume; retipărită la New York, 1947.

Prestige, George Leonard, *Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*, Londra, 1948. [Conţine] analize profunde, derutant de simple, despre relaţia dintre ortodoxie şi erezie în Biserica primelor veacuri.

Quasten, Johannes, *Patrology*, Westminster, Md., 1951. [Conţine] citate bine alese şi bibliografii complete.

Schwartz, Eduard, *Gesammelte Schriften*, 5 volume, Berlin, 1938-1963. Deşi nu are nici o înţelegere pentru abordarea istoriei doctrinei creştine ruptă de studiul contextului larg, Schwartz a fost capabil, datorită unei stricte rigori filologice, să clarifice orice aspect de istorie a doctrinei pe care l-a abordat.

Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ediţia a patra revizuită, 4 volume, Basel, 1953-1954. [Lucrarea] este opusul istoriei lui Harnack, fiind în acelaşi timp mai îngrijită, dar mai puţin interesantă, însă niciodată neglijabilă.

Taylor, Henry Osborn, *The Mediaeval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, ediţia a patra, 2 volume, Londra, 1938.

Tillich, Paul, *A History of Christian Thought*, editată de Carl E. Braaten, New York, 1968. Deşi vorbeşte mai mult despre Tillich decît despre istoria doctrinei, lucrarea propune subiecte interesante.

Tixeront, Joseph, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 volume, ediţia a unsprezecea revizuită, Paris, 1930. A fost publicată o traducere în engleză a unei ediţii anterioare, *History of Dogmas*, 3 volume, St. Louis, 1910-1916.

Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 volume, Introducere de H. Richard Niebuhr, traducere de Olive Wyon, New York, 1960. Cea mai coerentă luare de poziţie în sprijinul ideii că doctrina creştină nu poate fi interpretată – aşa cum a fost în lucrarea noastră – separat de realităţile sociale şi culturale.

Urbina, Ignazio Ortiz de, *Patrologia syriaca*, Roma, 1958. Manual standard pentru studiul Părinţilor siriaci, care numai izvoare „standard" pentru istoria doctrinei Bisericii primelor veacuri nu sînt.

Vacant, Jean-Michel-Alfred *et al.* (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 volume, Paris, 1903-1950. Acest compendiu de sinteză erudită se face simţit în orice pasaj din această lucrare.

Werner, Martin, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern, 1941. Singura încercare – nereuşită după părerea noastră – de a depăşi definiţia lui Harnack asupra problemei.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, retipărită la New York, 1960.

Wiles, Maurice, *The Making of Christian Doctrine: A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, Cambridge, 1967. O dezbatere scurtă, dar argumentată despre dezvoltarea doctrinei, cu atenţie specială faţă de relaţia dintre Scriptură şi cult ca factori în modelarea doctrinei creştine.

Wolfson, Harry A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Massachussetts, 1956.

Cîteva definiții

Atkins, Anselm, „Religious Assertion and Doctrinal Development", în *Theological Studies*, 27 (1966), pp. 523-552.

Baur, Ferdinand Christian, *Introduction to Lectures on the History of Christian Dogma. Ferdinand Christian Baur on the Writing of Church History*, editată și tradusă de Peter C. Hodgson, New York, 1968. Înaintea lui Harnack, Baur era probabil cel mai interesant istoric al doctrinei din secolul al XIX-lea.

Chadwick, Owen, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957. O examinare atentă a schimbării ironice dintre romano-catolicism și protestantism în privința ideii de dezvoltare a doctrinei.

Dilthey, Wilhelm, *Briefwechsel zwischen Wilhem Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*, Halle, 1923.

Gilson, Étienne, „Doctrinal History and Its Interpretation", în *Speculum*, 24, 1949, pp. 483-492.

Gilson, Étienne, „Historical Research and the Future of Scholasticism", în *A Gilson Reader*, editat de Anton C. Pegis, Garden City, New York, 1957, pp. 156-167.

Glick, G. Wayne, *The Reality of Christianity: A Study of A. von Harnack as Historian and Theologian*, New York, 1967. Un studiu complet despre gîndirea istorică și teologică a lui Harnack.

Hodgson, Peter C., *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur*, New York, 1966.

Krüger, Gustav, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?*, Freiburg i. Br., 1895.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Massachussets, 1936. Pe lîngă discutarea substanțială a multor dezvoltări asemănătoare studiului nostru, lucrarea conține capitolul introductiv al lui Lovejoy, „The Study of the History of Ideas".

Lovejoy, Arthur O., „The Historiography of Ideas", în *Essays in the History of Ideas*, retipărită la New York, 1955, pp. 1-13.

McKeon, Richard P., „Truth and the History of Ideas", în *Thought, Action, and Passion*, Chicago, 1954, pp. 54-88.

Newman, John Henry, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, ediție revizuită, Londra, 1878. Publicată pentru prima dată în 1845, [lucrarea lui] Newman, *Essay on Development*, a pus problema dezvoltării doctrinei în centrul dezbaterii teologice și al cercetării istorice.

Pauck, Wilhelm, *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians*, New York, 1968. Viniete ale lui Harnack și Troeltsch, cu un eseu despre fiecare, scris de celălalt.

Pelikan, Jaroslav, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, New Haven, 1969.

Pelikan, Jaroslav, *Historical Theology: Continuity an Change in Christian Doctrine*, New York, 1971. Aceste două monografii asigură fundamentul istoric și decid premisele metodologice ale acestei cărți.

Rahner, Karl, „The Development of Dogma", în *Theological Investigations*, 1, pp. 39-77, Baltimore și Londra, 1961.

Rahner, Karl, „Considerations on the Development of Dogma", în *Theological Investigations*, pp. 413-435. Este probabil cea mai importantă interpretare teologică la zi a problemei [dezvoltării dogmelor].

Ritschl, Albrecht, „Über die Methode der ältern Dogmengeschichte", în *Gesammelte Aufsätze*, I, Frankfurt, 1893-1896, pp. 147-169.

Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, editată de Martin Redeker, 2 volume, Berlin, 1960. Definind teologia sistematică ca disciplină istorică, Schleiermacher şi-a pus amprenta şi asupra unei mari părţi a metodei istoriei doctrinei.

Smith, Page, *The Historian and History*, New York, 1964.

Wolf, Ernst, „Kerygma und Dogma? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte", în *Antwort: Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag*, Zürich, 1956, pp. 780-807. [Este] o încercare recentă de redefinire a domeniului [istoriei dogmelor] .

1. Praeparatio evangelica

Alfödi, Andrew, *The Conversation of Constantine and Pagan Roma*, Oxford, 1948.

Banner, W.A., „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts", în *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), pp. 51-92.

Bigg, Charles, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886. O expunere clasică a tezei potrivit căreia teologia lui Clement şi Origen a fost determinată de premisele lor filozofice.

Blumenkranz, Bernhard, *Die Judenpredigt Augustins : Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel, 1946.

Bousset, Wilhelm, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom*, Göttingen, 1915.

Callahan, John F., *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Massachussetts, 1948.

Carter, Jesse Benedict, *The Religion of Numa, and Other Essays on the Religion of Ancient Roma*, Londra, 1906.

Chadwick, Henry, (ed. Origen, *Contra Celsum*), Cambridge, 1953. O traducere reuşită datorită interpretărilor şi notelor.

Chadwick, Henry, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, New York, 1966.

Cherniss, Harold Fredrik, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley şi Los Angeles, 1930.

Courtonne, Yves, *Saint Basile et l'hellénisme : Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaeméron de Basile le Grand*, Paris, 1934. O monografie fundamentală, deschizătoare de drumuri.

Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique : Essay sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, ediţia a doua, Paris, 1954. O încercare de a scoate mistica lui Grigorie de Nyssa din cadrul său filozofic.

Daniélou, Jean, *Origen*, traducere de Walter Mitchell, New York, 1955. Apologia standard pentru Origen ca om al Bisericii şi, în intenţie dacă nu în practică, un teolog ortodox.

Daniélou, Jean, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, traducere de Wulstan Hibberd, Westminster, Md., 1960.

Diestel, Ludwig, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena, 1869. Nimeni înaintea lui Diestel nu a încercat să creeze un asemenea material important.

Dix, Gregory, *Jew and Greek*, Londra, 1953.

Fortin, Ernest L., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle : La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959. „Dumnezeu şi sufletul, sufletul şi Dumnezeu" între creştinism şi clasicism.

Geffcken, Johannes, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907.

Glawe, Walther Karl Erich, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1912.

Goodenough, Erwin R., *The Theology of Justin Martyr*, Jena, 1923. Este încă cea mai bună monografie pe această temă.

Grant, Robert M., *The Letter and the Spirit*, New York, 1957. Alegorismul creştin în cadrul său cultural.

Grillmeier, Aloys, „Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprizipien der Geschichte der kirchlichen Dogmas", în *Scholastik*, 33, 1958, pp. 321-355, 528-558.

Hanson, Richard Patrick Crosland, *Origen's Doctrine of Tradition*, Londra, 1954. Operează distincţia între Origen şi Clement din Alexandria, dar ridică problema relaţiei lui Origen cu gnosticismul.

Harnack, Adolf von, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho*, Leipzig, 1913.

Harnack, Adolf von, „Sokrates und die alte Kirche", în *Reden und Aufsätze*, I, Giessen, 1906, pp. 27-48.

Harnack, Adolf von, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, retipărită cu o introducere de Jaroslav Pelikan, traducere de James Moffatt, New York, 1962.

Harris, J. Rendel, *Testimonies*, 2 volume, Cambridge, 1916-1920.

Hatch, Edwin, *The Influence of Greek Ideas of Christianity*, retipărită cu o introducere de Frederick C. Grant, New York, 1957.

Hering, Jean, *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1923.

Highet, Gilbert, *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*, retipărită la New York, 1957.

Jaeger, Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, traducere de Gilbert Highet, 3 volume, New York, 1945.

Jaeger, Werner, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Massachussetts, 1961. Acest volum mic, publicat cu o săptămînă înaintea morţii autorului, leagă temele lucrării sale în trei volume de interesul său de o viaţă pentru Părinţii Bisericii, în special Grigorie de Nyssa.

Koch, Hal, *Pronoia und Paideusis*, Berlin, 1932. Motive creştine şi clasice în gîndirea lui Origen.

Labriolle, Pierre de, *La réaction paienne : Étude sur la polémique antichrétienne du I-er au VIe siècle*, Paris, 1934. Opozanţii păgîni ai apologeţilor creştini şi criticile lor.

Latourette, Kenneth Scott, *A History of the Expansion of Christianity*, vol. I, *The First Five Centuries*, New York, 1937.

Lightfoot, Joseph Barber, „Eusebius of Caesarea", în *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, volumul 2, Londra, 1880, pp. 308-348.

Lortz, Joseph, *Tertullian als Apologet*, 2 volume, Münster, 1927-1928.

Marrou, Henri-Irénée, ed. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue, Livre I*, Sources chrétiennes, nr. 70, Paris, 1960. Introducerile şi notele fac din această carte cel mai util ghid pentru gîndirea lui Clement.

Meijering, Eginhard Peter, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*, Leiden, 1968.

Molland, Einar, *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy*, Oslo, 1936.

Mondésert, Claude, *Clément d'Alexandrie : Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, 1944.

Momigliano, Arnaldo (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963. Foarte pertinente sînt eseurile editorilor despre „Pahan and Christian Historiography in the Fourth Century" (pp. 79-99) şi al lui Pierre Courcelle despre „Anti-Christian Arguments and Christian Platonism : from Arnobius to St. Ambrose" (pp. 151-192).

Niebuhr, H. Richard, *Christ and Culture*, New York, 1951. Dezbateri despre Tertullian, Clement din Alexandria, Augustin şi teologi tîrzii.

Norden, Eduard, *Die antike Kunstprosa, vom. 6. Jahrhundert vor Christo bis in die Zeit der Renaissance*, 2 volume, Leipzig, 1898.

Norden, Eduard, *Die Geburt des Kindes : Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, 1924. „Ecloga mesianică" a lui Vergilius şi povestea de Crăciun în istorie.

Osborn, Eric Francis, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957.

Pelikan, Jaroslav, *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*, New York, 1961. Capitolele despre Taţian, Clement din Alexandria, Ciprian, Origen şi Irineu.

Peterson, Erik, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg, 1933.

Pines, Salomon, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, Jerusalem, 1966.

Prümm, K., „Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der vierten Ekloge Virgils", în *Scholastik*, IV, 1929, pp. 54-77, 221-246, 498-533.

Rand, Edward Kennard, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Massachussetts, 1929.

Rohde, Erwin, *Psyche : The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, traducere de W.B. Hillis, New York, 1925.

Ruether, Rosemary Radford, *Gregory of Nazianzus : Rhetor and Philosopher*, Oxford, 1969. Conţine analize ale lucrărilor oratorice ale lui Grigorie şi leagă teologia de oratoria sa.

Schoeps, Hans Joachim, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949.

Schoeps, Hans Joachim, *The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict*, traducere de David E. Green, New York, 1963.

Simon, Marcel, *Verus Israel: Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1948.

Smith, Jospeh P., (ed. St. Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*), Ancient Christian Writers, nr. 16, Westminster, Md., 1952.

Stakemeier, Eduard, *Civitas Dei : Die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche*, Paderborn, 1955.

Stauffer, Ethelbert, „Zum Kalifat des Jakobus", în *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 4, 1952, pp. 193-214.

Thieme, Karl Otto, *Kirche und Synagoge : Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis*, Olten, 1945. Un studiu despre Barnaba şi Justin Martirul.

Vasiliev, Alexander A., *History of the Byzantine Empire 324-1453*, 2 volume, retipărită la Madison, Wis., 1958.

Wendland, Paul, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907.
Williams, Arthur Lukyn, *Adversus Judaeos : A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935.

2. *În afara curentului principal*

Aland, Kurt, „Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie", în *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh, 1960, pp. 105-148.
Barth, Carola, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, Leipzig, 1911.
Barth, Karl, *The Epistle to the Romans*, traducere de Edwin C. Hoskyns, Londra, 1933.
Bartsch, Hans Werner, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh, 1940.
Bauer, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, ediţia a doua, editată de Georg Strecker, Tübingen, 1964. Pune accent pe caracterul heterogen al creştinismului primelor veacuri şi, de aceea, [consideră] inadecvate conceptele de ortodoxie şi erezie. Teza lui Bauer a format o generaţie întreagă de cercetători de la prima sa apariţie, în 1934.
Blackman, Edwin Cyril, *Marcion and His Influence*, Londra, 1948.
Bonwetsch, G. Nathanael, *Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881.
Bonwetsch, G. Nathanael (ed.), *Texte zur Geschichte des Montanismus*, Bonn, 1914.
Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.
Burkitt, Francis Crawford, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932.
Campenhausen, Hans von, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, 1968. Prima încercare în cîteva decenii de a prezenta formarea canonului biblic.
Campenhausen, Hans von, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, traducere de J.A. Baker, Stanford, Califonia, 1969. Tranziţia de la harismă la slujbă.
Cullmann, Oscar, *The Earliest Christian Confessions*, Londra, 1949.
Eynde, Damien van den, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933.
Festugière, André Marie Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 volume, Paris, 1944-1954. Esenţială pentru înţelegerea gnosticismului şi sincretismului.
Flesseman-Van Leer, Ellen, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen, 1954.
Gärtner, Bertil, *The Theology of the Gospel of Thomas*, traducere de Eric J. Sharpe, New York, 1961.
Grant, Robert, M., *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959.
Grant, Robert, M. (ed.), *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writers from the Early Christian Period*, New York, 1961. Luate împreună, monografia lui Grant şi colecţia sa de surse primare oferă o introducere la gnosticism ca mişcare creştină.
Hanson, Richard, Patrick Crosland, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Londra, 1959.
Harnack, Adolf von, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katolischen Kirche*, 2 volume, *Neue Studien zu Marcion*, retipărită la Berlin, 1960. Harnack a scris mai întîi o interpretare la Marcion la Dorpat, în 1870, dar nu şi-a publicat monografia pînă în 1920.

Hess, Hamilton, *The Canons of the Council of Sardica, A.D. 343 : A Landmark in the Early Development of Canon Law*, Oxford, 1958.

Hilgenfeld, Adolf, *Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884. Este încă un izvor util.

Jonas, Hans, *The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, a doua ediţie revizuită, Boston, 1963. Cea mai de succes încercare modernă de a sistematiza şi interpreta gnosticismul.

Kelly, John N.D., *Early Christian Creeds*, Londra, 1950. Documentată şi de încredere.

Knox, John, *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942.

Knox, John, *Criticism and Faith*, New York, 1952.

Labriolle, Pierre de, *La crise montaniste. Les sources de l'histoire du Montanisme : Textes grecs, latins, syriaques*, Paris, 1913. Cel mai cuprinzător tratat despre montanism şi semnificaţia sa.

Outler, Albert, „The Sense of Tradition in the Ante-Nicene Church", în *The Heritage of Christian Thought : Essays in Honor of Robert Lowry Calhoun*. Editată de Robert E. Cushman şi Egil Grislis, New York, 1965, pp. 8-30.

Pelikan, Jaroslav, *The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History : A Dilemma of the Third Century*, Londra, 1965.

Puech, Henri-Charles, *Le Manichéisme : Son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949.

Puech, Henri-Charles *et al.*, *The Jung Codex : A Newly Recovered Gnostic Papyrus*, Londra, 1955.

Quispel, Gilles, *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem* (*Izvoarele la* Împotriva lui Marcion *a lui Tertulian*), Leiden, 1943. O ipoteză îndrăzneaţă despre compoziţia şi revizuirea celui mai important izvor de informaţii despre Marcion.

Quispel, Gilles, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951.

Sagnard, François M.M., *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947. Examinează dacă se poate avea încredere în relatările lui Irineu despre învăţătura gnostică.

Schepeler, Wilhelm, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte : Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, traducere de W. Baur, Tübingen, 1929.

Seeberg, Alfred, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903.

Weinel, Heinrich, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Tübingen, 1899.

Widengren, Geo, *Mesopotamian Elements in Manichaeism : Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, Uppsala, 1946.

3. *Credinţa Bisericii universale*

Adam, Karl, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn, 1907.

Aleith, Eva, *Paulusverständnis in der Alten Kirche*, Berlin, 1937.

Alès, Adhémar de, *La Théologie de Tertullian*, Paris, 1905.

Altendorf, Erich, *Einheit und Heiligkeit der Kirche : Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins*, Berlin, 1932. Un studiu despre eclesiologia din Africa de Nord.

Atzberger, Leonhard, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg, 1896.

Aulén, Gustaf, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, traducere de A.G. Hebert, retipărită cu o introducere de Jaroslav Pelikan, New York, 1969.

Bardy, Gustave, *La théologie de l'église de saint Clément de Roma à saint Irénée*, Paris, 1945. [Conţine] dezvoltările cruciale ale secolului al II-lea.

Benkö, Istvan, *Sanctorum Communio: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über das Symbolglied*, Basel, 1951.

Benoit, André, *Le baptême chrétien au second siècle: La théologie des pères*, Paris, 1953.

Benoit, André, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960.

Bévenot, Maurice, *Saint Cyprian's* De Unitate, *Chapter IV, in the Light of the Manuscripts*, Roma, 1937. Clarifică, spre satisfacţia multora, relaţia dintre cele două „texte ale primatului".

Bévenot, Maurice, ed. St. Cyprian, *The Lapsed. The Unity of the Catholic Church*, Ancient Christian Writers, nr. 25, Westminster, Md., 1957.

Boër, S. de, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968. Dezbatere interesantă despre *de participitie aan de goddelijke natuur* (participarea la firea divină), pp. 89-102, pe baza exegezei lui Grigorie la 2Pt. I, 4.

Bonwetsch, G. Nathanael, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Göttingen, 1903.

Bonwetsch, G. Nathanael, *Die Theologie des Irenaeus*, Gütersloh, 1925.

Bornhäusr, Karl, *Die Vergottungslehre des Athanasius und des Johannes Demascenus*, Gütersloh, 1903.

Bousset, Wilhelm, *Der Antichrist*, Göttingen, 1895.

Braun, René, Deus Christianorum: *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962. O vastă analiză filologică cu implicaţii teologice majore.

Buri, Fritz, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, Zürich, 1939.

Case, Shirley Jackson, *The Origins of Christian Supernaturalism*, Chicago, 1946.

Connolly, Richard H., „The Early Syriac Creed", în *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 7 (1906), pp. 202-223.

Corwin, Virginia, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, 1960.

Crehan, Joseph Hugh, ed. Athenagoras, *Embassy for the Christians. The Resurrection of the Dead*, Ancient Christian Writers, nr. 23, Westminster, Md., 1956.

Cumont, Franz, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York, 1912.

Daniélou, Jean, „L'apocatastase chez Grégoire de Nysse", în *Recherches de science religieuse*, 30 (1940), pp. 328-347. Încearcă să distingă universalismul lui Origen de al lui Grigorie.

Dibelius, Martin, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909. Asemănări şi deosebiri între supranaturalismul creştin şi cel din acest mediu.

Elert, Werner, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin, 1954. Prezenţa reală şi doctrina Bisericii în creştinismul primelor veacuri.

Engelhardt, Moritz von, *Das Christentum Justins des Märtyrers: Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre*, Erlangen, 1878.

Evans, Ernest (ed.), *Tertullian's Treatise against Praxeas*, Londra, 1948.

Evans, Ernest, *Tertullian's Homily on Baptism*, Londra, 1964. Probabil nici o traducere în engleză a unui scriitor din perioada creştinismului primelor veacuri nu este aşa de bună ca traducerea lui Tertullian de către Ernest Evans.

Fittkau, Gerhard, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus: Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels*, Bonn, 1953.

Franks, Robert S., *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development*, 2 volume, New York, 1918.

Grant, Robert M., *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, 1952. Deosebit de important pentru Origen şi Tertullian.

Grant, Robert M. (ed.), *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*, New York, 1964.

Greenslade, Stanley Lawrence, *Schism in the Early Church*, Londra, 1953.

Gross, Jules, *La divinisation du chrétien d'après les péres grecs : Contribution historique à la doctrine de la grace*, Paris, 1938. Adept al concepţiei „îndumnezeirii" mai mult decît Bornhäuser şi de Boer, dar mai puţin decît Popov.

Hamel, Adolf, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh, 1951.

Harnack, Adolf von (ed.), *Des heiligen Irenaeus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907. Prima ediţie a'Επίδειξις a lui Irineu, cu note de Harnack care sînt încă valabile.

Heiler, Friedrich, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, traducere de S. McComb şi J.E. Park, New York, 1932.

Heiler, Friedrich, „Gebet", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2, ediţia a treia, Tübingen, 1958, pp. 1209-1213.

Hoh, Josef, *Die kirchliche Busse im II. Jahrhundert: Eine Untersuchung der patristischen Busszeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus*, Breslau, 1932.

Käsemann, Ernst, „Die Anfänge christlicher Theologie", în *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2, Göttingen, 1964 pp. 82-104.

Koch, Hugo, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926.

Koch, Hugo, *Cathedra Petri: Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Giessen, 1930.

Kolping, Adolf, *Sacramentum Tertullianeum*, Münster, 1948.

Lampe, Geoffrey William Hugo, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Londra, 1956. Un studiu echilibrat şi pozitiv, în ciuda accentelor sale polemice.

Lietzmann, Hans, *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*, traducere de Dorothea H.G. Reeve, Leiden, 1953.

Linton, Olof, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung: Eine kritische Darstellung*, Uppsala, 1932.Un rezumat bun al unui *corpus* literar vast .

Loofs, Friedrich, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig, 1930. O teorie novatoare a izvoarelor şi teologiei lui Irineu, care nu a cîştigat o recunoaştere unanimă.

Lubac, Henri de, *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950. Origen ca „om al Bisericii", în special în alegorismul său.

Lundberg, Per Ivar, *La typologie baptismale dans l'ancienne église*, Uppsala, 1942.

Molland, Einar, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo, 1938. Un studiu fundamental.

Norris, Richard Alfred, *God and World in Early Christian Theology*, New York, 1965.

Plumpe, Joseph C., *Mater Ecclesia: An Inquiry into the Nature of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington, 1943.

Popov, Ivan V., „Ideja obojenija v drevne-vostočnoi cervki" („Ideea de îndumnezeire în Biserica creştină a primelor secole"). *Voprosi filosofij i psychologij* 97 (1969), pp. 165-213.

Quasten, Johannes (ed.), *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1935-1937. O colecţie unică de izvoare.

Richardson, Cyril C., *The Christianity of Ignatius of Antioch*, New York, 1935.

Rush, Alfred C., *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington, 1941.

Simpson, Robert L., *The Interpretation of Prayer in the Early Church*, Philadelphia, 1965. Bazată în principal pe diverse expuneri ale Rugăciunii Domneşti.

Solano, Jesus (ed.), *Textos eucaristicos primitivos*, 2 volume, Madrid, 1962-1964. Deşi pertinenţa unor text poate fi pusă la îndoială, istoria variată a doctrinei poate fi studiată cu ajutorul acestor citate.

Torrance, Thomas F., *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, retipărită, Grand Rapids, Michigan, 1959. Exagerată, dar genială.

Turner, Henry Ernest William, *The Patristic Doctrine of Redemption: A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries*, Londra, 1952.

Turner, Henry Ernest William, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Londra, 1954. Un răspuns adresat lui Walter Bauer.

Völker, Walther, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes: Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, Tübingen, 1931. Un punct de cotitură în interpretarea lui Origen.

Wetter, Gillis P., *Altchristliche Liturgien*, 2 volume, Göttingen, 1921-1922.

Wingren, Gustaf, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, traducere de Ross Mackenzie, Philadelphia, 1959.

4. *Taina Treimii*

Aulén, Gustaf, *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden en konturteckning* (*O prezentare a picturii creştine despre Dumnezeu de-a lungul secolelor şi în prezent*), ediţia a doua, Stockholm, 1941. O traducere germană a ediţiei din 1927 a fost publicată în 1930.

Barbel, Joseph, *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Bonn, 1941.

Bertrand, Frédéric, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, 1951. Problema locului lui Iisus cel istoric în evlavia lui Origen.

Bethune-Baker, James Franklin, *The Meaning of Homoousios in the „Constantinopolitan" Creed*, Cambridge, 1901. O respingere a ideii că sinodul de la Niceea a fost compromis de apărătorii săi.

Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, 1913.

Chevalier, Irénée, *S. Augustin et la pensée grecque: Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940.

Cross, Frank Leslie, *The Study of St. Athanasius*, Oxford, 1945.

Dörries, Hermann, *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen, 1956, Vasile despre Treime şi Unul.

Galtier, Paul, *Le Saint-Esprit en nous d'après les péres grecs*, Roma, 1946. Elemente subiective şi obiective în doctrina patristică despre Duhul Sfînt.

Grant, Robert M., *The Early Christian Doctrine of God*, Charlottesville, Va., 1966.

Gummerus, Jaakko, *Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius: Ein Beitrag zur Geschichte des Arianischen Streites in den Jahren*, Helsinki, 1900, pp. 356-361.

Gwatkin, Henry Melvill, *Studies of Arianism, Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea*, Cambridge, 1882. Ajută la clarificarea atitudinilor şi luărilor de poziţie.

Hahn, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel : Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963.

Holl, Karl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904. În ciuda titlului neatrăgător, o splendidă introducere în gîndirea lui Vasile şi a celor doi Grigorie.

Houssiau, Albet, *La Christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955.

Ivancov-Platonov, A.M., *Religioznija dviženija na christianskom vostoke v IV i V vekach : Kritiko-istoričeskija zamečanija* (*Mişcări religioase în Răsăritul creştin în timpul secolelor IV-V: observaţii critico-istorice*), Moscova, 1881. Tratează cu analiza sa despre originile arianismului aripa liberală a şcolii origeniste.

Jay, Eric George (ed.), *Origen's Treatise on Prayer*, Londra, 1954.

Kretschmar, Georg, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956. Scoate în evidenţă fundamentul liturgic al gîndirii trinitare.

Kriebel, Martin, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Marburg, 1932.

Krüger, Gustav, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Tübingen, 1905.

Lebreton, Jules, *History of the Dogma of the Trinity from Its Origins to the Council of Nicaea*, traducere de Algar Thorold, Londra, 1939. O traducere a primului volum al ediţiei originale franceze.

Lieske, Aloisius, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, 1938. Ideile trinitare ale lui Origen ca sursă pentru învăţătura ariană şi pentru cea de la Niceea.

Lonergan, Bernard, *De Deo Trino*, 2 volume, ediţiile a doua şi a treia, Roma, 1964. Conţine (2, pp. 42-53) o apărare a metodei istorice în studiul dogmei Treimii şi mult material istoric (1, pp. 17-112).

Loofs, Friedrich, *Paulus von Samosata : Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur- -und Dogmengeschichte*, Leipzig, 1924.

Macholz, Waldemar, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Jena, 1902.

Murray, John Curtney, *The Problem of God Yesterday and Today*, New Haven, 1964. Capitolul al doilea este o relatare sumară a doctrinei creştine despre Dumnezeu.

Newman, John Henry, *The Arians of the Fourth Century*, ediţia a treia, Londra, 1871. Include eseul lui Newman, „The Orthodoxy of the Body of the Faithful during the Supremacy of Arianism".

Otis, B., „Cappadocian Thought as a Coherent System", *Dumbarton Oaks Papers*, 12, 1958, pp. 95-124.

Pelikan, Jaroslav, *The Light of the World : A Basic Image in Early Christian Thought*, New York, 1962. Metafora luminii la Atanasius, în special conceptul său despre Hristos ca „strălucire a Tatălui".

Prestige, George Leonard, *God in Patristic Thought*, ediţia a doua, Londra, 1956. Terminologia patristică, cheie a teologiei trinitare.

Rawlinson, Alfred Edward John (ed.), *Essays on the Trinity and the Incarnation by Members of the Anglican Communion*, Londra, 1928.

Riedmatten, Henri de, *Les actes du procès de Paul de Samosate : Étude sur la Christologie du IIIe au IVe siècle*, Fribourg, 1952.

Ruesch, Theodor, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon*, Zürich, 1952.

Schermann, Theodor, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts*, Freiburg, 1901.

Schindler, Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965. Important pentru înţelegerea părţii a doua a lucrării *Despre Treime* a lui Augustin.

Schmaus, Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, 1927. A determinat discuţii asupra subiectului.

Shapland, C.R.B., ed. Athanasius, *Letters concerning the Holy Spirit*, Londra, 1951.

Smulders, Pierre, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Roma, 1944. Ilarie a făcut legătura între Răsăritul grec şi Apusul latin în privinţa teologiei trinitare.

Spasski, A., *Istorija dogmatičeskich dviženij v epochu vselenskich soborov (v sviaji s filosofkimi učeniami togo vremeni)* (*Istoria mişcării dogmatice în epoca sinoadelor ecumenice [în legătură cu învăţăturile filozofice din acel timp]*), Sergiev Posad, 1914. Singurul volum apărut din această lucrare, monografia lui Spassky se limitează la secolul al IV-lea, încheindu-se cu conciliul de la Constantinopol din 381.

Stülcken, Alfred, *Athasiana : Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig, 1899.

Urbina, Ignazio Ortiz de, *Die Gottheit Christi bei Afrahat*, Roma, 1933. În ciuda lipsei termenilor tehnici greci şi latini, teologia siriacă a împărtăşit doctrina ortodoxă a dumnezeirii lui Hristos.

Verhoeven, Th. L., *Studien over Tertullianus' Adversus Praxean*, Amsterdam, 1948. Alături de notele lui Ernest Evans, analiza lui Verhoeven asupra limbajului lui Tertulian clarifică originile doctrinei trinitare în Apus.

Williams, George Huntston, „Christology and Church-State Relations in the Fourth Century", în *Church History*, 20-III (1951), pp. 3-33, pp. 20.IV, pp. 3-26. Corelează părţile politice şi dogmatice.

5. Persoana Dumnezeu-Omului

Beck, Edmund, *Die Theologie des heiligen Ephraem*, Roma, 1949.

Bethune-Baker, James Franklin, *Nestorius and His Teaching*, Cambridge, 1908. Un efort timpuriu de a spune adevărul.

Burghardt, Walter J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Washington, 1957.

Callewaert, Camillus, *S. Léon le Grand et les textes du Léonien*, Bruges, 1954.

Camelot, Thomas, „De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies", în *Das Konzil von Chalkedon*, I, pp. 213-242 (vezi *infra*, Grillmeier şi Bacht). O analiză lucidă a problemelor.

Chabot, Jean Baptiste (ed.), *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, 2 volume, Louvain, 1952-1955. Deşi e mai relevantă pentru volumul al doilea decît pentru acesta, colecţia de izvoare siriace a lui Chabot, cu traducere latină şi note, este esenţială pentru înţelegerea conciliului de la 451.

Chadwick, Henry, „Eucharist and Christology in the Nestorian Controvery", în *Journal of Theological Studies*, seria a doua, 2 (1951), pp. 145-164.

Cramer, Maria, and Bacht, Heinrich, „Der antichalkedonische Aspekt im historisch--biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7. Jahrhundert)", în *Das Konzil von Chalkedon*, 2, pp. 315-338 (vezi *infra*, Grillmeier şi Bacht).

Devreese, Robert, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Roma, 1948. Atenţie specială acordată exegezei lui Teodor, apărare a doctrinei sale esenţiale.

Draguet, René, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924.

Durand, G.M., ed. Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, Sources chrétiennes, nr. 97, Paris, 1964.

Ficker, Gerhard, *Eutherius von Tyana*, Leipzig, 1908.
Galtier, Paul, „Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine", *Das Konzil von Chalkedon*, I, pp. 345-387 (vezi *infra*, Grillmeier şi Bacht).
Glubokovskij, Nikolai Nikanorovič, *Blaž. Feodorit, ep. Kirrskij : Ego izn' ži literaturnaja dejatel'nost'* (*Sfîntul Teodoret, episcop de Cyr : viaţa şi activitatea literară*), 2 volume, Moscova, 1890. Mai mult decît o biografie, această lucrare cuprinzătoare plasează gîndirea lui Teodor, în special gîndirea sa hristologică, în contextul timpului său.
Greer, Rowan A., *Theodore of Mopsuestia : Exegete and Theologian*, Westminster, 1961.
Grillmeier, Aloys şi Bacht, Heinrich (ed.), *Das Konzil von Chalkedon; Geschichte und Gegenwart*, 3 volume, Würzburg, 1951-1952. Merită din plin calificativul „monumental", deşi putem – şi sîntem obligaţi – să ne detaşăm de unele concluzii ale sale.
Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition : From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, traducere de J.S. Bowden, New York, 1965. Traducere şi adăugire la eseul fundamental al lui Grillmeier de la simpozionul din 1951.
Kerrigan, Alexander, *St. Cyril of Alexandria : Interpreter of the Old Testament*, Roma, 1952.
Koch, Günter, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*, Munich, 1965.
Lebon, Joseph, *Le monophysisme sévérien : Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysiste au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite*, Louvain, 1909. Studiul de bază pentru reinterpretarea poziţiei „monofizite".
Lebon, Joseph, „La christologie du monophysisme syrien", în *Das Konzil von Chalkedon*, 1, pp. 425-580. Produsul unei jumătăţi de secol de cercetare istorică.
Liébaert, Jacques şi Lamarche, P., *Christologie : Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg, 1965.
Loofs, Friedrich, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge, 1914.
Manoir, H. de, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944.
Meyendorff, John, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington, 1969. Probabil singurul studiu satisfăcător într-o limbă apuseană despre dezvoltările cruciale din perioada prezentată în acest volum şi de după aceea.
Meyer, Robert T., ed. St. Athanasius, *The Life of Saint Antony*, Ancient Christian Writers, nr. 10, Westminster, Md., 1950.
Moeller, Charles, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle", *Das Konzil von Chalkedon*, 1, pp. 637-720. Un nou cadru de interpretare a evenimentelor ulterioare conciliului de la Calcedon.
Norris, Richard Alfred, *Manhood and Christ : A study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963.
Pelikan, Jaroslav (ed.), *The Preahing of Chrysostom : Homilies on the Sermon on the Mount*, Philadelphia, 1967.
Raven, Charles Earle, *Apollinarianism : An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge, 1923.
Roldanus, J., *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie : Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Leiden, 1968. Firea umană şi întruparea în concepţia lui Atanasie.
Romanides, John S., „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach", în *Greek Orthodox Theological Review*, nr. 5, 1959-1960, pp. 140-185.
Samuel, Vilakuvel Cherian, „The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch", Ph.D. dissertation, Yale University, 1957. O clarificare a doctrinelor „monofizite", bazată în principal pe materiale siriace.

Sellers, Robert Victor, *Two Ancient Christologies : A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, Londra, 1940.

Sellers, Robert Victor, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, Londra, 1953. Ambele studii ale lui Sellers se străduiesc să fie obiective față de toate teologiile alternative ale întrupării.

Sullivan, Francis Aloysius, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Roma, 1956. Apără opinia tradițională conform căreia Teodor a fost nestorian.

Urbina, Ignazio Ortiz de, „Das Glaubenssymbol von Chalkedon – sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung", în *Das Konzil von Chalkedon*, 1, pp. 389-418.

Vaschalde, Arthur Adolphe (ed.), *Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbogh (485-519)*, Roma, 1902.

Weigl, Eduard, *Untersuchungen zur Christologie des beiligen Athanasius*, Paderborn, 1914.

Weigl, Eduard, *Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, Munich, 1925.

Wigram, William Ainger, *The Separation of the Monophysites*, Londra, 1923.

6. *Natură și har*

Adam, Karl, *Die Eucharistielehre des heiligen Augustin*, Paderborn, 1908.

Adam, Karl, *The Spirit of Catholicism*, traducere de Justin McCann, Garden City, New York, 1954.

Alfaric, Prosper, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, vol. I, *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918. Scrierile „creștine" timpurii ale lui Augustin sînt mai mult neoplatonice decît creștine.

Andresen, Carl (ed.), *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt, 1962.

Arnold, Carl Franklin, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1898.

Barth, Heinrich, *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basel, 1935. Libertatea voinței între maniheism și pelagianism.

Bohlin, Torgny, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala, 1957.

Bonner, Gerald, *St. Augustine of Hippo : Life and Controversies*, Londra, 1963. O prezentare echilibrată și foarte accesibilă.

Bourke, Vernon J., *Augustine's Quest of Wisdom*, Milwaukee, 1945.

Boyer, Charles, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920. Un răspuns dat lui Alfaric.

Bruckner, Albert Emil (ed.), *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites*, Tübingen, 1906.

Bruckner, Albert Emil, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre : Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*, Leipzig, 1897.

Burnaby, John, *Amor Dei : A Study of the Religion of St. Augustine*, retipărit, Londra, 1960.

Campenhausen, Hans von, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*, traducere de Frank Clarke, Londra, 1964.

Chadwick, Owen, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, ediția a doua, Londra, 1968. O critică a predestinării augustiniene.

Dinkler, Erich, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934.

Evans, Robert Franklin, *Four Letters of Pelagius*, New York, 1968.
Evans, Robert Franklin, *Pelagius : Inquiries and Reappraisals*, New York, 1968. O nouă perspectivă asupra „uneia dintre cele mai maligne figuri ale istoriei creştinismului".
Frend, William Hugh Clifford, *The Donatist Church : A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952. Rolul factorilor „neteologici".
Gaith, Jérom, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*, Paris, 1953.
Grant, Frederik C. (ed.), *Hellenistic Religions : The Age of Syncretism*, New York, 1953.
Gross, Julius, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas : Von der Bibel bis Augustinus*, Munich, 1960.
Henry, Paul, *Plotin et l'Occident : Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain, 1934.
Hofmann, Fritz, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinem Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Munich, 1933.
Holl, Karl, „Augustins innere Entwicklung", în *Gesammelte Aufsätze*, 3, pp. 54-116.
Huhn, Joseph, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*, Paderborn, 1933.
Huhn, Joseph, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg, 1954. Ambrozie a avut mai multă influenţă în istoria doctrinei decît se crede de obicei.
Karpp, Heinrich, *Probleme altchristlicher Anthropologie : Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gutersloh, 1950. Docrina despre om la Tertulian, Clement din Alexandria, Lactanţiu şi Origen.
Loofs, Friedrich, „Pelagius und der pelagianische Streit", în *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 15, pp. 747-774. Documentată şi profundă.
Marrou, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, ediţia a patra, Paris, 1958. Augustin ca gînditor şi literat.
Moriones, Franciscus (ed.), *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, Madrid, 1961.
Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 2 volume, New York, 1941-1943.
Nygren, Gotthard, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Lund, 1956.
Oberman, Heiko Augustinus, *The Harvest of Medieval Theology : Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Massachussetts, 1963.
O'Meara, John J., ed. St. Augustine, *Against the Academics*, Ancient Christian Writers, nr. 12, Westminster, Md., 1950.
Orbe, Antonio, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, 1969. Expunere sistematică, poate prea sistematică a doctrinei lui Irineu despre om.
Outler, Albert, C., ed. Augustine, *Confessions, Enchiridion*, Library of Christian Classics, vol. VII, Philadelphia, 1955.
Pegis, Anton C., „The Mind of St. Augustine", în *Mediaeval Studies*, 6 (1944), pp. 1-61.
Portalié, Eugène, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, traducere de R.J. Bastian, Chicago, 1960. Învăţătura corectă şi perspectiva istorică marchează această lucrare extrem de utilă.
Rahner, Karl, „Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur", în *Zeitschrift für katholische Theologie*, 60 (1936), pp. 471-510.
Ratzinger, Joseph, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich, 1954. Acordă atenţie aspectelor neinstituţionale ale eclesiologiei lui Augustin.
Reuter, Hermann, *Augustinische Studien*, Gotha, 1887. Reuter a influenţat multe interpretări ulterioare ale doctrinei lui Augustin despre Biserică.
Romanides, John S., *Tbv propatrikovn aJhavrthma* (*Păcatul strămoşesc*), Athens, 1957. Analiză a doctrinelor patristice despre „păcatul originar" care au cunoscut o evoluţie diferită faţă de cea a lui Augustin.

Scheel, Otto, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen, 1901.

Scholz, Heinrich, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte: Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei*, Leipzig, 1911.

Soden, Hans von. (ed.), *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, ediţia a doua, editată de Hans von Campenhausen, Berlin, 1950. Documente răzleţe adunate într-o colecţie la îndemînă.

Stendahl, Krister, „Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2", în *Judentum Urchristentum Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias*, pp. 94-105, editată de Walther Eltester, Berlin, 1960. Naşterea din Fecioară în Evanghelia după Matei.

Struker, Arnold, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte: Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen. I.26*, Münster, 1913.

Taylor, Charles H. (ed.), *Essays on the Odyssey: Selected Modern Criticism*, Bloomington, Ind., 1963.

Troeltsch, Ernst, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Munich, 1915. Importanţa lui Augustin şi a augustinismului în secolele următoare.

Warfield, Benjamin Breckenridge, *Two Studies in the History of Doctrine*, New York, 1897.

Weigel, Gustave, *Faustus of Riez*, Philadelphia, 1938. E Faustus clasificat corect ca semipelagian?

Williams, Norman P., *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, Londra, 1927.

Willis, Geoffrey Grimshaw, *Saint Augustine and the Donatist Controvery*, Londra, 1950.

7. *Consensul ortodox*

Alivisatos, Hamilcar S., *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, Berlin, 1913. Se ocupă de legislaţia bisericească a lui Iustinian, inclusiv cea împotriva ereziei, dar are o introducere despre evoluţia lui Iustinian ca teolog.

Chevallier, Philippe (ed.), *Jésus-Christ dans les oeuvres du Pseudo-Aréopagite*, Paris, 1951.

Courcelle, Pierre, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964.

Courcelle, Pierre, *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, traducere de Harry E. Wedeck, Cambridge, Massachussetts, 1969. Ambele lucrări ale lui Courcelle, dar în mod special aceasta, pun într-o lumină nouă întreaga istorie a gîndirii apusene din această perioadă.

Diekamp, Franz, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Münster, 1899.

Dudden, Frederick H., *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, 2 volume, Londra, 1905.

Frickel, Michael, *Deus totus ubigue simul: Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, Freiburg, 1956.

Guillaumont, Antoine, *Les „Kephálaia Gnostica" d'Evragre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris, 1962. Sistematizator al teologiei lui Origen, Evagrie a fost condamnat la Constantinopol în 553.

Hathaway, Ronald F., *Hierarchy and the Definition of Order in the „Letters" of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, Haga, 1969. O contribuţie originală.

Holl, Karl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898. Locul special al pietăţii şi teologiei monastice în perioada patristică şi în cea bizantină timpurie.

Kelly, John N.D., *The Athanasian Creed*, New York, 1964. Studiu definitiv.

Koch, Hugo, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900.

Loofs, Friedrich, *Leontius von Byzans und die gleichnamigen Schriftseller der griechischen Kirche*, Leipzig, 1887. Aproape eronată în identificările sale, această monografie conţine multe sugestii excelente.

McClain, J.P., *The Doctrine of Heaven in the Writings of St. Gregory the Great*, Washington, 1956.

Marić, Joseph, „Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica", în *Bogoslovska smotra*, 20, 1932, pp. 105-173.

Meyendorff, John, „Justinian, the Empire and the Church", *Dumbarton Oaks Papers*, 22, 1968, pp. 43-60. Subliniază faptul că Iustinian era conştient de „inevitabilele limite ale puterii sale în probleme de doctrină" şi evaluează reinterpretarea sa asupra conciliului de la Calcedon.

Oksiuk, M., „Feopaschitskie spory" („Controversele teopasite"), în *Trudy Kievskoi duchovnoi akademij* (*Lucrări ale Academiei Duhovniceşti din Kiev*), 1, 1913, pp. 529-559.

Panillo, José Ramon Bada, *La doctrina de la mediación dinámica y universal de Cristo, Salvador Nuestro, en el „Corpus Areopagiticum"*, Zaragoza, 1965.

Patch, Howard Rollin, *The Tradition of Boethius : A Study of His Importance in Medieval Culture*, New York, 1935.

Richardson, Cyril C., „The Condemnation of Origen", în *Church History*, 6-I, 1937, pp. 50-64.

Roques, René, *L'univers dionysien : Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo--Denys*, Paris, 1954. Fundamentală pentru orice studiu despre metafizica la Pseudo--Dionisie.

Schurr, Viktor, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skytischen Kontroversen"*, Paderborn, 1935.

Schwartz, Eduard, „Zur Kirchenpolitik Justinians", în *Gesammelte Schriften*, 4, pp. 276-328.

Viller, Marcel şi Rahner, Karl, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, 1939.

Index

Biblic

General

B

D

E

Q

R

S

T

U

V

Z

La Editura Polirom

a apărut:

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
I. Nașterea tradiției universale (100-600)

în pregătire:

Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
II. Spiritul creștinismului răsăritean (600-1700)
Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
III. Evoluția teologiei medievale (600-1300)
Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
IV. Reforma Bisericii și a dogmei (1300-1700)
Jaroslav Pelikan – *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
V. Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)